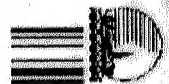
محمد العربي الخطابي

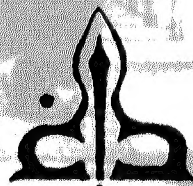
موسوعة

التراث الفكري العربي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

الجزء الثاني





دار الغرب الإسلامي

موسوعة

التراث الفكري العربي الإسلامي

محمد العربي الخطابي

موسوعة

التراث الفكري العربي الإسلامي

نصوص رائدة مع مدخل تحليلي ومقدمة نقدية

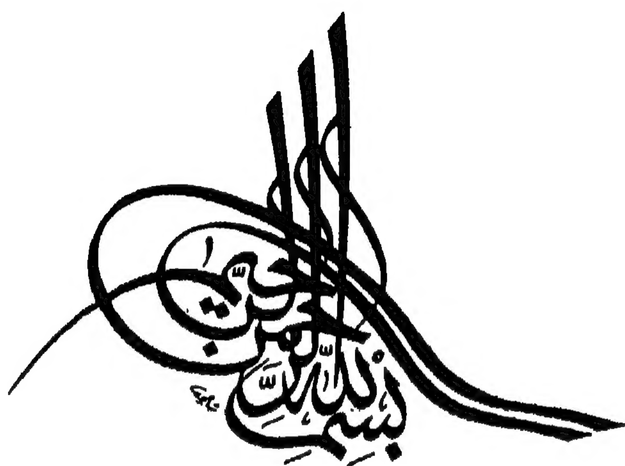
الجزء الثاني



دار الغرب الإسلامي

الطبعة الاولى : 1998

دار الغرب الإسلامي
ص . ب . 5787-113 بيروت



— 6 —

نظراتٌ في النفسِ والعَقل

«القَلب مستعدٌ لأنْ تنجلي فيه حقيقةُ الحق في الأشياء كُلّها».

أبو حامد الغزالي في (الإحْياء)

النَّفْـــسُ

تعريف النفس

النَّفْس، بالجملة، كمالٌ أَوَّلٌ لجسمٍ طبيعيٍّ آليٍّ ذي حياةٍ بالقُوة[1].

ابن سينا في (كتاب النَّجاة) ص 137

النفس ليست بمادَّة

إنّ النفسَ صورةٌ لجسمٍ طبيعيّ آليّ، وذلك أنه إذا كان كلُّ جِسْم مركّباً من مادّةٍ وصورة، وكان الذي بهذه الصفةِ في الحيوانِ هو النّفسُ والبَدَنُ، وكان ظاهراً من أمرِ النّفس أنها ليست بمادّةٍ للجسمِ الطبيعيّ فَبَيِّنٌ أنها صورة. ولأنّ الصُّورَ الطبيعيةَ هي كمالٌ أولٌ للأجسامِ التي هي صُوَرٌ لها، فالواجبُ ما قيل في حَدّ النفسِ أنها استكمالٌ أَوّلٌ لجسمٍ طبيعيّ آليّ، وإنّما قيل أول تحفّظاً من الاستكمالاتِ الأخيرة التي هي في الأفعال والانفعالات، فإنَّ مثلَ هذه الاستكمالاتِ تابعةٌ للاستكمالات الأُوَّلِ، إذْ كانت صادرةً عنها. إلاّ أن هذا الحدَّ لما كان ـ فيما يظهر ـ أنه يُقال بتشكيكٍ على جميعِ قُوى النفس، وذلك أنّ قولَنا في الغاذِية أنها استكمالٌ، غيرُ مَعْنى قولنا ذلك في الحَساسةِ والمُتَخيّلة. وأَحْرى ما قيل ذلك باشتراكٍ على القوى الناطقةِ، وكذلك سائر أجزاءِ الحَدّ، لم يكن كفاية في تعريفِ جوهرِ كلِّ جُزْء من أجزائها من هذا الحَدّ على التّمام حتى يُعْرَف ما هو الاستكمالُ الموجودُ في النفسِ الغاذيةِ وفي واحدٍ واحدٍ منها.

ابن رشد في (تلخيص كتاب النفس) ص 18 ـ 19

---

(1) يُنْسَبُ هذا التعريفُ إلى أرسطوطاليس.

النفس اسمٌ مشترك

وأما النفسُ فهي عندهم اسمٌ مشتركٌ يَقع على معنى يَشْترك فيه الإنسانُ والحيوانُ والنّبات، وعلى معنى آخَرَ يشترك فيه الإنسانُ والملائكةُ السماوية عندهم: فَحَدّ النفس ـ بالمعنَى الأول عندهم ـ أنه كَمالُ جسمٍ طبيعيّ آلِيّ ذي حياةٍ بالقوة.

وَحَدُّ النفس ـ بالمعنى الآخر ـ أنه جوهرٌ غيرُ جِسْم، هو كمالٌ أولٌ للجسم، مُحَرّك له بالاختيارِ عن مبدإٍ نُطْقِيٍّ ـ أي عَقْليّ ـ بالفعلِ أو بالقوة. فالذي بالقوة هو فَصْلِ النفس الإنسانية، والذي بالفعلِ هو فصلٌ أو خاصَّةٌ للنفسِ المَلَكِية.

وشَرْحُ الحَدِّ الأولِ أنّ حَبّة البَذْرِ إذا طُرِحَت في الأرضِ فاستعدَّت للنّموِّ والاغتذاءِ فقد تَغَيّرت على ما كان عليه قبل طَرْحه في الأرض، وذلك بحدُوث صفةٍ فيه لَو لم تكُن لما استَعَدَّ لقَبولها من واهبِ الصُّورِ، وهو الله تعالى... فتلك الصفةُ كمالٌ له... وهذا يَشترك فيه البَذرُ والنُّطْفة للحيوان والإنسانِ...

فالنفسُ صورةٌ بالقياسِ إلى المادّة الممتزجةِ إذ هي مُنْطَبِعةٌ في المادة، وهي قوةٌ بالقياس إلى فعلِها، وكمالٌ بالقياسِ إلى النوعِ النباتيّ والحيوانيّ. ودلالةُ الكمالِ أتمُّ من دلالةِ القوة والصورة...

وأما نفسُ الإنسانِ والأفلاكِ فليست منطبعةً في الجسم ولكنّها كَمالٌ للجسم على معنى أنَّ الجسمَ يَتَحرّك به عن اختيارٍ عقلي، أما الأفلاكُ فعلى الدوامِ بالفعل، وأما الإنسانُ فقد يكون بالقوة تَحريكُه.

الغزالي في (معيار العلم) ص 290 ـ 291

معاني النفس

وهو أيضاً اسمٌ مشتَرَكٌ بين معانٍ، ويتعلَّقُ بغرضنا منه مَعنيان:

أحدهما: أنه يُراد به المعنَى الجامعُ لقوة الغضبِ والشهوةِ في الإنسان... وهذا الاستعمالُ هو الغالبُ على أهلِ التَّصوُّف، لأنهم يريدون بالنفسِ الأصلَ

الجامعَ للصّفاتِ المذمومةِ من الإنسان، فيقولون لا بدَّ من مُجاهدةِ النفس وكَسْرها، وإليه الإشارةُ بقوله ـ عليه السلام ـ: «أَعْدَى عَدُوّك نَفْسُك التي بين جَنْبَيك».

المعنى الثاني: هي اللطيفةُ... التي هي للإنسانِ بالحقيقة، وهي نفسُ الإنسانِ وذاتُه، ولكنّها توصَف بأوصافٍ مختلفةٍ بحَسَبِ اختلافِ أحوالها، فإذا سَكَنت تحت الأمرِ وزايَلَها الاضطرابُ بسبب معارضةِ الشهواتِ سُمّيَتْ **النفس المُطمئنة**... وإذا لم يَتمّ سكونُها ولكنها صارت مدافِعةً للنفسِ الشهوانية ومُعْتَرِضَةً عليها سُمّيت **النفس اللوّامة**... وإن تَرَكَتْ الاعتراضَ وأَذعَنت وأطاعت لمقتضى الشهواتِ ودواعي الشيطانِ سُمّيت **النفسَ الأمّارة** بالسوء. وقد يَجوز أن يقال: المرادُ بالأمّارةِ بالسوء هي النفسُ بالمعنى الأول، فإذن النفسُ بالمعنى الأولِ مذمومةٌ غايةَ الذمّ، وبالمعنى الثاني محمودةٌ لأنها نفسُ الإنسان، أي ذاتُه وحقيقتُه العالمة بالله ـ تعالى ـ وسائرِ المعلومات.

الغزالي في (الإحياء) 3: 3 ـ 4

النفسُ المفردة والكُلّيةُ والعامّة

النّفسُ هي القوةُ التي بها [يكون] جِسْمُ الحَيّ حياً، فإنّما يُستَدَلُّ على إثباتها بما يَظهر من الأفاعيل عن جسمِ الحيّ عند تَصوّره بها.

النّفس الكلية في مثلِ الإنسان الكُلّي الذي هو نَوعٌ كزيدٍ وعَمرو؛ وجميعُ أشخاص الناس كذلك.

النفس العامّة: هي التي تَعُمّ نَفْسَ زيدٍ وعَمرو وكلِّ شخصٍ من أشخاص الحيوان، ولا وجودَ لها إلاّ بالوَهْم كما لا وجودَ للإنسان الكُلّيّ إلاّ بالوهم، وكذلك العَقل الكلي.

وأما أن تكون النفسُ نفساً كُلّيّةً لها وجودٌ بالذات ـ كما يقوله كثير من المتفلسفة ـ فَلا.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 81 ـ 82

أجناس النفس

وهذه النفسُ يَظْهر بالحِسِّ من أفعالِها أَنَّ أَجناسَها خمسةٌ:

أولُها: في التقدّم بالزمان ـ وهو التقدُّم الهَيولاني ـ النفسُ النّباتية، ثم الحَسّاسة ثم المُتَخَيِّلَة، ثم الناطقةُ، ثم النُّزوعيةُ، وهي كالمَلاحق لهاتَين القُوتين، أعني المُتَخَيّلةَ والحسّاسَة، وأنّ الحسّاسةَ خمسةُ قُوى: قوةُ البصرِ، وقوة السمعِ، وقوةُ الشمّ، وقوةُ الذوق، وقوةُ اللّمس.

ابن رشد في (تلخيص كتاب النفس) ص 19

النّفس بنظرٍ صوفي

نَفسُ الشيءِ في اللّغة: وجودُه، وعند القوم ليس المُرادُ من إطلاقِ لفظِ النفسِ الوجودَ ولا القالَبَ الموضوع، إنّما أرادوا بالنفس ما كان معلولاً من أوصافِ العَبْد ومذموماً من أخلاقِه وأفعاله.

ثم إنّ المَعلوماتِ من أوصافِ العَبْد على ضَرْبين: **أحدهما:** ما يكون كسباً له كمَعاصيه ومُخالفاتِه، **والثاني:** أخلاقُه الدنيئة، فهي في أَنْفسها مذمومةٌ، فإذا عالجها العبدُ ونازَلها تَنتفي عنه بالمجاهدة تلك الأخلاقُ على مُسْتَمرّ المادة؟ [المُدّة].

القُشَيْري في (الرسالة) 1: 270

حقيقة النفس في اللغة والاصطلاح

اعلَم أنّ النفسَ من وُجهة اللغةِ هي وجودُ الشيء وحقيقتُه وذاتُه، وهي ـ فيما جَرَت عليه عاداتُ الناسِ وعباراتُهم ـ تَحتمِل معاني كثيرةً تختلف عن بعضِها البعض، وتُسْتَعْمَل بمعاني متضادّة: فالنفسُ عند طائفةٍ بمعنى الروح، وعند فريقٍ

بمَعنى المروءةِ، وعند قوم بمعنى الجَسَد، وعند جماعة بمعنى الدّم.

أما مرادُ مُحَقّقي هذه الطائفةِ من هذا اللفظِ فليس شيئاً من هذا كُلِّهِ، وهُمْ مُتّفقون على أنها في حقيقتِها مَنبعُ الشرّ وقاعدةُ السوء.

وتقول طائفةٌ إنها عَيْنٌ مودَعة في القالَبِ كالروح، وتقول طائفةٌ أخرى إنها صفةٌ للقالَبِ مثل الحياة، وهم متّفقون على أنها السببُ في ظهورِ الأخلاقِ الدنيئةِ والأفعالِ المذمومة، وهذه على قسمين: **أحدهما**: المعاصي، **والآخر**: أخلاقُ السّوءِ مثل: الكِبْرُ، والحسدُ، والبُخلُ، والغضبُ، والحِقدُ وما يُشبه هذا من المعاني المذمومةِ في الشرعِ والعَقل، ويمكن دفعُ هذه الأوصافِ عن النفسِ بالرياضة مثلما تُدفَعُ المَعصيةُ بالتوبة، لأن المَعاصي من أوصافِ الظّاهر، وهَذه الأخلاقُ من أوصافِ الباطن، وما يَظْهر في الباطنِ من الأوصافِ الدّنيئة يَتَطَهّر بالأوصافِ السَّنية الظاهرة. وما يَظهر على الظاهرِ يَتَطهّر بالأوصافِ الحميدةِ الباطنة.

والنفسُ والروحُ كلتاهما من اللطائفِ المودَعة في القالَب. . . ولكنّ إحداهما مَحَلُّ الخير والأخرى مَحَلُّ الشر كالعين: فهي مَحَلُّ البصر، والأذنِ: مَحلّ السمع، والحَلْق محل الذوق، وغير هذا من الأعيانِ والأوصافِ المودَعة في قالَب الآدمي.

الهَجْويري في (كشف المحجوب) ص 427

قوى النفس

وقد تَبين للناظرِ في أمرِ هذه النَّفْس وقُواها أنها تَنْقسم إلى ثلاثةِ أقسام، أَعْني القوةَ التي بها يكون الفكرُ والتمييزُ والنظرُ في حقائق الأمور، والقوةَ التي بها يكونُ الغَضَب والنَّجدة والإقدامُ على الأهوالِ والشوقُ إلى التسلُّطِ والتَّرفُّعُ وضروبُ الكرامات، والقوةَ التي بها تكون الشهوةُ وطلبُ الغِذاء والشوقُ إلى الملاذِّ التي في المأكلِ والمَشارب والمناكح وضروبِ اللذّاتِ الحسية. وهذه الثلاثُ متباينةٌ، ويُعْلَم ذلك من أنّ بعضَها إذا قَوِي أَضَرَّ بالآخر، وربَّما أبطلَ أحَدُهما فعلَ الآخر.

وهذه ربما جُعِلَت نفوساً وربما جُعِلَت قُوى لنفسٍ واحدة. . . وأنت تكتفي في تعلُّم الأخلاقِ بأنها قُوى ثلاثٌ متباينةٌ، تَقوى إحداها وتضعُف بحَسَبِ المزاج أو العادةِ أو التأديب.

فالقوة الناطقة هي تُسَمى المَلَكية، وآلتُها التي تستعملها من البَدن الدماغُ. **والقوةُالشّهوية** هي التي تُسَمّى البهيمية، وآلتُها التي تستعملها من البَدن الكَبِد. **والقوةُ الغضبية** هي التي تُسمى السَّبُعِية، وآلتُها التي تَستعملها من البدنِ القَلْب.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 15 ـ 16

قول آخر في قوى النفس

ثم إنّ هذه النفسَ الإنسانيةَ غائبةٌ عن العيان وآثارُها ظاهرةٌ في البَدن، فكأنه وجَميعَ أجزائه ـ مجتمعةً ومفترقةً ـ آلاتٌ للنفسِ ولقُواها. **أما الفاعلةُ** فالبَطْش باليد والمَشْيُ بالرجلِ والكلامُ باللسانِ والحركةُ الكُلِّيَّةُ بالبَدن متدافعاً. **وأما المُدْركة**، وإن كانت قُوى الإدراكِ مرتَّبةً ومرتقيةً إلى القوة العليا وهي **المُفَكّرة** التي يُعَبّر عنها **بالناطقة**، فَقُوى الحِسِّ الظاهرِ بآلاتِه في البَصرِ والسمعِ وسائرِها تَرتقي إلى الباطن، وأولُه **الحسُّ المُشترك**، وهو قوةٌ تُدْركُ المحسوساتِ مُبْصَرةً وملموسةً وغيرَها في حالةٍ واحدة، وبذلك فارقت قوةَ الحِسِّ الظاهرِ، لأنّ المحسوساتِ لا تَزْدحم عليها في الوقتِ الواحد، ثم يُؤديه الحسُّ المُشْترك إلى الخيال، وهي قُوةٌ تُمَثّلُ الشيءَ المحسوسَ في النفسِ كما هو، مُجَرّداً عن الموادِّ الخارجة فقط، وآلةُ هاتين القوتَيْن [الحسّ المشترك والخيال] في تَصريفها: البطنُ الأولُ من الدماغ، مُقَدَّمُهُ للأولَى، ومُؤَخَّرُهُ للثانية.

ثم يرتقي الخيالُ إلى الواهمةِ والحافظةِ، **فالواهمةُ** لإدراكِ المعاني المُتَعلّقةِ بالشّخصياتِ كعداوة زَيد، وصداقةِ عَمرو، ورَحْمَة الأب، وافتراسِ الذئب؛ **والحافظةُ** لإيداع المُدْرَكات كلّها مُتَخَيّلَةً وغيرَ مُتَخَيّلة، وهي لها كالخزانةِ تَحْفَظها لوقتِ الحاجةِ إليها، وآلةُ هاتَيْن القوتين في تَصْريفهما: البطنُ المؤخَّر من الدماغ،

أَوَّلُهُ للأولى، ومُؤَخَّرُه للأخرى؛ ثم ترتقي جميعُها إلى قوةِ الفكرِ، وآلتُه البَطْن الأوسطُ من الدماغ، وهي القوة التي تقع بها حَركةُ الرؤيةِ (كذا في الأصل، والمقصود الرَّوِية) والتوجّهِ نَحو التعقّل، فَتُحَرِّكُ النفسُ بها دائماً لما رُكّبَ فيها من النزوعِ للتخلُّصِ من دَرْكِ القوة والاستعدادِ الذي للبشرية، وتَخرج إلى الفعلِ في تعلُّقها متشبِّهةً بالملإِ الأَعلى الروحاني، وتصيرُ أولَ مراتبِ الروحانيات في إدراكها بغير الآلاتِ الجِسمانية، فهي مُتَحَرّكَةٌ دائمةً ومُتَوجّهة نحوَ ذلك، وقد تَنْسَلِخ بالكُلّية من البَشَرية وروحانيّتها إلى المَلَكية من الأُفُقِ الأعلى من غيرِ اكتسابٍ بل بما جَعَلَ اللّهُ فيها من الجِبِلَّةِ والفطرةِ الأولى في ذلك.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 512 ـ 514

النَّفسُ الناطقة والنفس الحِسّية

لما كانَت النفسُ النُّطقيةُ مُنْتَظِمةً لقُوتي الفعلِ والعِرفان ـ وقد عُلِم أنّ النفسَ الحِسيةَ ليست تَفُوزُ بالعِرفان ـ فلا عَجَبَ أَنْ يَظُنَّ الإنسانُ أنها تكون كافيةً في تكملةِ الإنسانيةِ ولم يُحْتَج معها إلى النفسِ الأخرى، فنحن إذن جُدَراء بِأَنْ نُزيلَ هذا الظَّنَّ بإيضاحِ وَجْهِ الفرقانِ بينهما فنقول:

أما النفسُ الحِسّيةُ فإن تأديتَها للفعلِ إمّا أَنْ يَقَعَ بحَسبِ هيجانِ الشهوة، وإما أن يقعَ بحَسَبِ فَوَران الغَضَبِ، وبهيجانِ الشّهوةِ يتحرَّكُ الحيوانُ إلى استزادةِ ما يَنْتقِصُ من بَدنه، وبفورانِ الغَضَب يَتَحَرَّكُ الحيوانُ إلى دفع ما يَضُرُّ بَدَنَه، وكِلا الفِعلين يؤدّيهما الحيوانُ بحسب شوقِه.

فأما إصابتُها العرفانَ فإما أن يَقع بآلةٍ بَدنية، كالإدراكِ الحِسيّ، وإمّا أن يَقع بغيرِ آلةٍ بَدنية، كالتخيُّلِ بالوَهْم. وبالآلةِ البَدنية يُمَيِّزُ الإنسانُ بين الأشياءِ الحاضرةِ، وبغير الآلةِ البَدنية يُمَيّز الإنسانُ بين الأشياءِ الغائبة. وكلا التّمييزين يَفوز بهما الإنسانُ بحَسَبِ الانفعالِ الإدراكي.

فأما النَّفسُ النُّطقية فإن تَأديتَها للفعلِ لَن يَقعَ إلاّ بحسبِ الاختيارِ للمعاني

الأَفْضَل بالرَّوِيّةِ الصادقة، وإصابتَها العرفانَ لن يَقع إلاّ بحسب الاستنباطِ من المعقولاتِ البديهيةِ بالفِكْر الصحيح. فإن النَّفسَ الحِسِّيةَ، وإن وُجِدت منتظِمةً لقوتيْ الفعلِ والعِرْفان، فإن القوتين تتباينان. والدليل عليه أن هيجانَ الشهوةِ مُتَعَلِّقٌ بالكبد، وفورانَ الغضبِ متعلِّقٌ بالقَلب، وإصابةَ التمييزِ مُتَعَلّق بأجزاءِ الدماغ، ثُم كمالُها للفعلِ والعرفانِ لن يقع إلاّ بحَسبِ المُحَرِّكِ لها من خارج، أعني المحسوساتِ وَالمشوقات.

فأما النفسُ النُّطقيةُ فليست تَستغزر المعرفةَ إلاّ بحسب الاستغزار للمعرفة، فَقُوتا الفعلِ والعرفانِ فيها، إذن، تُبدِيانِ كماليَّهما بمجرّدِ ذاتيْهما، لا بمُحَرّكٍ من خارج، ثم هما ليسا يَتباينان.

فقد ظهر أن النفسَ الناطقةَ تكون مستغنيةً في تأديةِ فعلها وتحقيقِ عِرفانها عن الاستعانة بشيءٍ من المعاني الجَسَدانية، وأما النفسُ الحِسّيةُ فتكون مفتقرةً فيهما إلى المعاني الخارجة، فبِالْحَرِيّ أن يكونَ المعنَى المُستغنِي في تحصيلِ أفعاله وتقريرِ معالمه عن كافّة المعاني الجسدانيةِ صالحاً لأن يقوم بذاته، ولا كذلك المفتقرُ إليها.

وبهذا يُعْلَمَ أنّ اقتباسَ الحكمة، وإن كان مُجْدياً في استصلاح النفسِ الحِسّية، فإن جَدْواه فيه يكون عرضياً، لأنَّ القصدَ الأولَ من مُقتبِسها يكون متّجهاً إلى استصلاح القوةِ الاختياريةِ لتَصير أفعالُه مؤدّاةً بحَسبِ الفضيلةِ، ومعارفُه معتقَدَةً بحسب الحقيقةِ فَيَسْلَمَ عن الآئين والتقليد، إلاّ أنه يَتعاطى مع ذلك تأديبَ الشهوة والغَضَبِ ليُذْعِنَ للعقل في الهوَى والمُنْيَة.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 89 ـ 91

النفسُ بإطلاقٍ وتقييد

وأمّا النّفسُ فعبارةٌ عن كمالٍ أول لكلِّ جسم طبيعيّ من شأنه أن يَفْعل أفعالَ الحياة. وهذا رَسْم النفس على وجهٍ تشترِك فيه النّفسُ الفَلَكية والنباتيةُ والحيوانيةُ

والإنسانية إن قلنا إن ما لكلٍّ واحدٍ من الأفلاكِ من الحركة لا تَتمّ إلاّ بمعاضدةِ غيرِه من الأفلاكِ له وإلاّ فالأنفُسُ الفلكيةُ خارجةٌ عنه، وإذ ذاك فإنّ قَيَّدْتَ الرسمَ المذكورَ بالنموِّ والتغذيةِ والولادةِ كان رسماً للنفسِ النباتية، وإن قَيَّدتَه بالإدراكِ والحركةِ كان رسماً للنفسِ الحيوانية، وإن قَيّدْتَه بالنظريةِ والعمليةِ كان رسماً للنّفسِ الإنسانية.

وأما الحياةُ فعبارة عن مبدإٍ في النوع، وهو مَصْدَر الأفعال المُختلِفة.

سيف الدين الآمدي في (كتاب المبين) ص 94 ـ 95

النفس مُحَرِّكَة لذاتها

إن الحكماءَ لما لحظوا النّفسَ من حيث كانت مُتمِّمَةً للبدن مُحْيِيَةً له قالوا: هي حياة، ولم يريدوا بذلك أنها الجالبةُ للحياة، لأن هذا شيءٌ قد وَضَح بُطلانُه، وإنما أرادوا بذلك أنها الجالبةُ للحياة إلى البدن فهي أَوْلَى بالحياة منه. ولما لَحظوها في نفسها من غيرِ نسبةٍ لها إلى البَدَن قالوا: هي مُحَرِّكَةُ ذاتِها، وقد أَطْلق عليها أفلاطن أنها حركة، وذلك أنه في كتاب (النواميس) قال: إنّ الذي حَرّك ذاتَه فجوهرُه حركة، ويَنبغي أن ننظر إلى هذه الحَركة التي للنَّفس، فإنا قد قلنا إن النفسَ جوهرٌ وليست بجسم، والحركاتُ التي كنّا أحصيناها ـ أعني الستّ ـ هي حركاتُ الجسم، وليس يليقُ شيءٌ منها بهذا الجَوْهر، فنقول: إنّ هذه الحركةَ هي حركة الرَّوِيةِ، وهي جولانُ النفسِ الموجودُ لها دائماً، فإنّك لا تجد النفسَ خاليةً من هذه الحركةِ في حالٍ من الأحوال، وهذه الحركةُ لَمّا لم تكن جسمانيةً لم تكن مكانيةً، ولما لم تكن مكانيةً لم تكن خارجةً عن ذاتِ النفس، ولذلك قال أفلاطن: جوهرُ النّفس هو الحَركة وهذه الحركة هي حياةُ النفس، ولما كانت ذاتيةً كانت الحياةُ لها ذاتية، فمن أَمكنه أن يلحظَ هذه الحركة على أنها ثابتةٌ في ذواتِها وغيرُ داخلةٍ تحت الزمان، وأنها مُحْركةٌ لذاتها فقد لَحظ جوهَر النفس، وأعني بقولي تحت الزمان أن أنواعَ الحركةِ الطبيعيةِ كلّها داخلةٌ تحت الزمان، وما كان في زمانٍ لم يَصحَّ وجوده

إلاّ في الماضي منه أو المستقبل؛ والماضي من الزمان قد تَقَضَّى وذهب، والمستقبلُ منه لم يأت بَعْد، فالزمان لا وجودَ له إلاّ في التكَوُّن، والحركات الطبيعيةُ لا وجودَ لها إلاّ في التكوُّن، ولذلك قال أفلاطن في كتاب (طيماوس) على لسانِ السائل: ما الشيءُ الكائنُ ولا وجودَ له؟ وما الشيء الموجود ولا كَوْن له؟ عَنَى بالكائن الذي لا وجودَ له الحركاتِ المكانيةَ والزمانية، لأنه لم يُؤَهَّله لاسم الوجود، إذ كان مقدارُ وجوده إنما هو في الآنِ، والآنُ يجري من الزمان مَجرى النقطةِ من الخَطّ، وما كان قسطُه من الوجود لا يَثْبت للماضي ولا للمستقبل، وإنما هو بحَسب الآن فليس يَسْتَحِقّ اسمَ الوجود، بل قال هو أبداً في التكوُّن.

وأما الوجودُ الذي لا كونَ له فالأشياءُ التي هي فوق الزمان، لأنَّ ما كانَ فوقَ الزمانِ فهو أيضاً فَوق الحركةِ الطبيعيةِ، وما كان فوق الحركةِ الطبيعيةِ فَهو أيضاً فوق الطبيعة، وما كان وجودُه كذلك لم يَدْخل تحت الماضي ولا المستقبل، بل وجودُه أشبه بالدَّهر، أعني السرمدية والبقاء.

ونعود فنقول: إن حركةَ النفس التي شرحنا من أمرها ما شرحنا هي على نحوين، أحدهما: نَحْو العقل، والآخر: نحو الهَيولى. فإذا تحرَّكَت نحوَ العَقل استنارت به واستفادت منه، وإذا تَحَرَّكت نحو الهيولى أفادتْها وأنارتها. ولمّا كانت الحركةُ ذاتيةً للنفسِ قلنا إنها تَحَرّكت نحو الهَيولى، فأما الهَيولى فإنها لا تَتَحرّك ولا الحركة من شأنها، وهاتان الحركتان للنفسِ هما حركة واحدة بحَسَب اعتبارها بما تَتَحرّك النفس إليه، وهي بالجهة الأولى تَستفيد، وبالجهة الأخرى تُفيد. وهذه الحركةُ هي التي يُسَمّيها الحكيم بَذْرَ الباري ـ تعالى ـ لأنه يُسَمّى الكلمةَ التي في الأشياء بذوراً بَذَرها الباري ـ تعالى ـ فيها، وهي التي يُسميها أفلاطن مثلاً، وقد تبيَّن أنها حياةُ النفسِ وذاتُ النفس، وفي شأنها قيل: كلُّ حياة حركة، وليس كلُّ حركةٍ حياة، فالنفسُ حياةٌ وليس كلُّ حياةٍ نفساً.

مسكويه في (الفوز الأصغر) ص 84 ـ 86

المَلَكةُ من الكيفيات النفسانية

فإذا كانت الكيفيةُ النّفسانيةُ راسخةً في موضوعها ـ أي مُسْتَحْكِمةً فيه بحيث لا تزول عنه أصلاً أو يَعْسُر زوالُها سُمِّيَتْ مَلَكَةً. . . وإن لم تكن راسخةً فيه سُمِّيَتْ حالاً لقَبولها التغيُّر والزوالَ بسهولة. والاختلافُ بينَهما بعارضٍ مفارقٍ لا بِفَصْلٍ، فإنّ الحالَ بعينها تصيرُ ملكَةً بالتدريج. ألا ترى أن الكيفيةَ النفسانيةَ الواحدةَ بالشَّخص، كالكِتابة ـ مثلاً ـ تكون في ابتداءِ حصولها حالاً، وإذا ثبتت زماناً واستَحْكمت صارت هي بعينها مَلَكَةً، كما أنّ الشخصَ الواحدَ قد كان صبياً ثم يصيرُ رجلاً، قالوا: فكلُّ مَلَكِهِ فإنها قبلَ استحكامها كانت حالاً، وليس كلُّ حالٍ يصير مَلَكَة.

وأنت تعلم أنّ الكيفيّة النّفسانية قد تتواردْ أفرادُ منها على موضوعها بأنْ يزول عنه فردٌ ويَعْقُبُه فردٌ آخر فيتفاوت بذلك حالُ الموضوعِ في تمكُّنِ الكيفيةِ فيه حتى يَنتهيَ الأمرُ إلى فَرْدٍ إذا حَصَلَ فيه كان متمكِّناً راسخاً، فهذا الفردُ ملكةٌ لم يكن حالاً بشخصه بل بنَوْعه، وهي ـ أي الكيفياتُ النفسانية ـ أيضاً كالكيفياتِ المحسوسةِ أنواعٌ خَمْسة كثيرةُ المباحثِ [وهي الحياةُ، والعلم، والإرادة، والقُدْرة، وبقيةُ الكيفيات النفسانيةِ كاللذة والألم، والصحةِ والمرض].

الشريف الجرجاني في (شرح المواقف) ص 270

الأفعال والمَلَكَةُ

نسبةُ الأفعالِ الجَميلةِ إلى وجودِ المَلَكةِ الفاضلةِ كِنِسْبةِ التأمُّلاتِ والأفكارِ إلى وجودِ اليَقينِ، فكما أنَّ التأملاتِ والأفكارَ لا توجِدُ اليَقينَ بل تُعِدُّ النفسَ لقَبول اليقينِ، فكذلك الأفعالُ الحَسَنة تُعِدُّ النفسَ لقَبولِ المَلَكةِ الفاضلةِ من عندِ واهبِ الصُّوَر.

ابن سينا في (التّعليقاتِ) ص 37

النفس الناطقة والعقل

وأما النفسُ الناطقةُ الإنسانية فتَنقسم قواها. . . إلى قوة عاملة وقوة عالمة، وكلُّ واحدةٍ من القُوتين تُسمى عقلاً باشتراكِ الاسم.

فالعاملة قوةٌ هي مَبْدَأٌ مُحَرِّكٌ لبدنِ الإنسان إلى الأفاعيلِ الجُزئية الخاصّة بالرَّوِية على مقتضى آراءٍ تَخُصّها اصطلاحيةٍ، ولها اعتبارٌ بالقياسِ إلى القوةِ الحَيوانية النُّزوعية، واعتبارٌ بالقياسِ إلى القوةِ الحَيوانية المُتَخَيِّلَةِ والمُتَوَهّمة، واعتبارٌ بالقياسِ إلى نفسِها؛ وقياسُها إلى القوةِ الحيوانيةِ النزوعية أنْ تَحْدُث فيها هيئاتٌ تَخصّ الإنسانَ تتهيأُ بها لسرعةِ فعلٍ وانفعالٍ مثل الخَجَلِ والحياءِ والضّحكِ والبكاءِ وما أشبه ذلك؛ وقياسُها إلى القوةِ الحيوانيةِ المُتَخَيِّلةِ والمتوهّمةِ هو أن تَستعملها في استنباطِ التدابيرِ في الأمورِ الكائنةِ والفاسدة، واستنباطِ الصناعاتِ الإنسانية؛ وقياسُها إلى نفسِها أنَّ فيما بينها وبين العقلِ النظري تتولّد الآراءُ الذائعةُ المَشهورةُ مثل أنَّ الكَذِبَ قبيحٌ والظّلمَ قبيحٌ وما أشبه ذلك من المُقَدّمات البينةِ الانفصالِ عن العقلية المَحْضة في كُتُب المنطق.

وهذه القوةُ هي التي يَجب أن تتسلَّط على سائرِ قُوى البَدن على حَسَب ما توجبه أحكامُ القوة الأُخرى التي نَذكرها حتى لا تَنفعِل عندها البَتَّة، بل تَنفعل هي عنها وتكون مقموعةً دونها لِئَلاّ يَحْدُث فيها عن البدنِ هيئاتٌ انقياديةٌ مستفادةٌ من الأمورِ الطبيعية، وهي التي تُسمّى أخلاقاً رَذيلةً. . . .

وأما القوة النظرية فهي قوةٌ من شأنها أن تَنطبعَ بالصّوَرِ الكليةِ المُجَرّدةِ عن المادّةِ، فإن كانت مُجَرّدَةً بذاتِها فذاك، وإن لم تكن فإنها تُصَيِّرُها مجردةً بتجريدها إياها حتّى لا يَبقى فيها من علائقِ المادّة شيءٌ. . . وهذه القوةُ النظريةُ لها إلى هذه الصور نِسَبٌ، وذلك لأنّ الشيءَ الذي من شأنه أن يقبلَ شيئاً قد يكونُ بالقوةِ قابلاً له، وقد يكون بالفعل.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 202 ـ 204

أفعالُ النفس الناطقة

النفسُ النُّطقيةُ في الإنسانِ تكون مختصَّةً بثلاثةِ أصنافٍ من الأفاعيل الشريفة: صنفٍ منها تُؤدّيه بمشاركة البَدَن، وهو الإعرابُ عن الضمير، وصنفٍ منها تُؤَدّيه بقوةِ الفِكْر، وهو تأليفُ المُقدّماتِ لاستغزارِ النتائج، وصنفٍ منها تُؤديه بقوة الرأيِ، وهو إيثارُ أَفْضل ما في طرفيْ الإمكان. وبهذا يُعْلَم أن ذاتَها وإن وُصِفَت بالوحدانية فهي من جهةِ قواها مُتَكَثِّرةٌ، وأن أعمَّ قواها هي قوةُ الإعرابِ عن الضمير، وأن أشرفَ قُواها هي قوة الإيثارِ الأَفْضَل لما في طرفيْ الإمكان. وبهذه القوةِ تصير مُدَبِّرةً للأنفس الناقصة، ومفيضةً عليها العِلْمَ والحِكمةَ، ومستخرجةً لها بالتدريج إلى شَرَفِ الفضيلة. وغايتُها في الرفعة هي درجةُ النبوة، ومتى سَعِدَت بها وأقامت عليها سُمِّيَت حينئذ روحاً مُقدّسة، وتصير معصومةً عن الذمائم المُرْدِية. . .

إن النفسَ النُّطقيَة، بقُنْياتها الأبديةِ وصُورِها العقليةِ أشبهُ شيءٍ بالمعنى الإلَهي وأَصلحُ شيءٍ للبقاء الأبدي، وإن انتقاضَ البَدن وانحلالَه ليس بموجِبٍ فسادَها وتلاشيها.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 100 ـ 102

رأي الحكماء في النفس الناطقة

نَقل **محمد بن زكريا** عن القدماء ـ لا سيما **أفلاطون** ـ أن جميعَ النفوسِ الإنسانيةِ متساويةٌ في الجَوهر والماهية، إلاّ أنها لأجلِ الآلاتِ المختلفةِ تَخْتلف أفعالُها، ولأجلِ هذا المذهبِ جَوّزوا التناسخَ على النفوس.

أما **الشيخُ أبو علي بن سينا** فإنه نَقَل عن **أرسطوطاليس** وأتباعِه أن النفوسَ البشريةَ نوعٌ مخالِفٌ بالماهيةِ والحقيقةِ لنفوسِ سائرِ الحيوانات، إلا أنَّ للنفوسِ

البشريةِ ماهيةً واحدةً نَوعية، وإنما يُخالِفُ بعضُها بعضاً بالذكاءِ والبلادةِ والعِفَّة والفُجورِ وسائرِ الأخلاقِ بِسَبَبِ اختلافِ الأمزجة البَدنية، وهذا هو الذي بَصَره الشيخُ أبو علي.

وذهب جماعةٌ من قدماءِ الحُكماءِ وجماعةٌ من المتأخِّرين أنَّ النفوسَ الناطقةَ البشريةَ جنسٌ لا يَدخُل تحته أنواعٌ، وقد يكون بعضُها يخالِف البعضَ في الماهيةِ الذاتيةِ والطبيعةِ الحقيقية، فيكون بعضُها خيِّراً لذاتِه وبَعْضها شريراً لذاته. ثم إن القائلين بهذا القولِ تَرَدَّدوا في أنه هَل حَصَلَ في الوجودِ نَفسان متساويتانِ في تمامِ الماهيةِ لا الحقيقةِ أو لَم يوجد ذلك بل تكون كلُّ نَفْسٍ بأنَّ نوعَها لم يَحْصلُ إلاّ في شخصِها شخصٌ واحد؟.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 85

النفوس الناطقةُ مُختلفة بالماهية

والذي يَدلّ على أنّ النفوسَ الناطقةَ قد تكون مختلفةً بالماهيةِ والحقيقةِ هو أنّا نرى الإنسانَ قد يكون مجبولاً على الشرِّ والنذالةِ، ولو أنّ ذلك الإنسانَ يَحْمِل من المجاهداتِ ما لا يمكن الزيادةُ عليه لم يَتَغير أصلاً عن طبيعةِ الإيذاء، بل قد يصير بسَببِ المُجاهدةِ أو بِسَبَبِ الزواجرِ أن يَتْرك تلك الأفعالَ فلا يُقْدِم عليها، فأما لو تُرِكَ بنفسِه مع مقتضى أصلِ جِبِلَّتها فإنها تميلُ إلى ذلك الشرّ، وأيضاً ربما انْتقلَ مِزاجُه من الحرارة إلى البرودةِ ومن الرطوبةِ إلى اليبوسة وبالعكس، ويَكون مقتضَى أصلِ خِلْقَتِه ما فيه ولا يتغير.

وأيضاً قد يكون الإنسانُ بَخيلاً بمُقتضَى أصلِ الفِطْرة، ثم إنه لو صار مَلِكَ الأرضِ ومَلِكَ خزائنِ الدنيا فإنه لا يَزول عن جوهر نفسِه ذلك البُخلُ، وقد يكون جواداً بمُقتضى أصلِ الفطرة فلو صار مع ذلك أفقرَ الخَلْق ثم وَجَدَ قليلاً من المالِ فإنّه لا يَزول عن جَوْهر فِطْرته ذلك الجود.

فلما رأينا هذه الأحوالَ الأصليةَ لا تنتقِلُ ولا تتبدلُ الأمزجة ـ ولا باختلافِ

المُعلّمين ـ عَلِمْنا أنها من لوازِم الماهيةِ الأصلية.

فأما إذا رأينا إنسانيْن مُتَساويين في الجودِ والبخلِ والسَّرَقَةِ والقوةِ وغَيرِها من الصّفات، فهذا لا يَدُلّ على تساوي النّفسيْن في تمامِ الماهيةِ لِمَا ثَبَتَ أنّ الأشياءَ المختلفةَ لا يَمتنِع اشتراكُها في اللوازِم الكثيرة، فعلى هذا لا يُمكننا القطعُ بتماثلِ شيءٍ من النفوس بل يَبقى الاحتمالُ في أصلِ الكُلّ.

احتجّ مَن قال بتماثُلِ النفوسِ البشريةِ في الماهيةِ بأنْ قال: لا شكَّ أنها متساويةٌ في كونها نفوساً ناطقةً، فلو اخْتَلَفَت بعد ذلك في أمرٍ آخرَ دار بها لكان ما به المُشاركةُ غيرَ ما به المُمايزة فيَلزم وقوعُ التركيبِ في ذات كلٍّ واحدٍ من هذه النفوس.

وكلُّ مُركَّبٍ فإنه جسمٌ، فالنفسُ الناطقة جسمٌ، وهذا خُلْفٌ.

* * *

أما قولُه كلّ مركّبٍ جسمٌ فهو مما لم يَثْبت بالبرهان، والذي يَدُلُّ على قولنا: إنّ الحكماءَ قالوا: الجوهرُ جنسٌ يَدخل تحته أقسامٌ خمسة: العقلُ، والنفسُ، والجِسْم، والصورةُ، والهَيولى، فنقول: العقلُ يشارِكُ الجسمَ في الطبيعيةِ الجِنسية الجوهريةِ ويخالِفُه في خصوصِ كونه عقلاً، فيكون العقلُ المُجَرّد مُركّباً ومُشْتركاً في ماهيتِهِ مع أنه ليس بجسم، فكذا هَهنا.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 76 ـ 78

النفس الناطقة وصناعة الكتابة

. . . إن النفسَ الناطقةَ للإنسان إنما توجَد فيه بالقُوة، وإنّ خروجَها من القوة إلى الفعلِ إنما هو بتَجَدُّدِ العلومِ والإدراكاتِ من المَحْسوساتِ أولاً، ثم ما يُكْتَسب بعدَها بالقوةِ النظريةِ إلى أن يصير إدراكاً بالفعلِ وعقلاً مَحضاً، فتكون ذاتاً روحانيةً وتَستكمل حينئذ وجودَها، فوَجَب لذلك أنْ يكون كلُّ نوعٍ من العِلْم والنَّظرِ يُفيدها عقلاً فريداً.

والصنائعُ أبداً يَحْصل عنا وعن مَلَكَتِها قانونٌ علميٌ مستفادٌ من تلك المَلَكة. فلهذا كانت الحُنْكَة في التجربةِ تُفيد عقلاً، والمَلَكاتُ الصناعية تُفيد عقلاً، والحضارةُ الكاملةُ تفيد عقلاً، لأنها مُجتمعةٌ من صنائعَ في شأنِ تدبيرِ المنزل، ومعاشَرةِ أبناءِ الجِنْسِ، وتحصيلِ الآدابِ في مُخالطتهم، ثم القيام بأمورِ الدين واعتبارِ آدابها وشرائطها، وهذه كلُّها قوانينُ تنتظِم علوماً فيَحْصُل منها زيادةُ عَقل.

والكتابة من بين الصّنائع أكثرُ إفادةً لذلك لأنها تشتمِل على العلومِ والأَنْظار بخلافِ الصّنائع، وبيانُه أنَّ في الكتابةِ انتقالاً من الحروفِ الخَطّية إلى الكلماتِ اللفظية في الخيال، ومن الكلماتِ اللفظيةِ في الخيال إلى المعاني التي في النَّفس، وذلك دائماً، فيَحصُل لها مَلَكةُ الانتقالِ من الأَدِلَّةِ إلى المَدلولات، وهو معنى النظرِ العقليّ الذي يُكْسِبُ العلومَ المجهولَة، فيُكسِب بذلك مَلَكةً من التعقُّلِ تكون زيادةَ عقلٍ، ويحصل به قوةُ فِطْنَةٍ وكَيْسٍ في الأمورِ لِما تَعَوّد من ذلك الانتقال... ويَلْحَقُ بذلك الحسابُ. فإن صناعةَ الحسابِ نوعٌ من تَصَرُّفٍ العديد بالضمِّ والتفريق، يُحتاج فيه إلى استدلالٍ كثيرٍ فيَبقى مُتَعَوِّداً للاستدلالِ والنظر، وهو مَعْنى العَقْل.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 971 ـ 972

النّفسُ النزوعية

والنفسُ النزوعية إمّا أن تكونَ جنساً لثلاثِ قُوى، وهي:

النزوعيةُ بالخيالِ، وبها تكون التَّربيةُ للأولادِ، والتحرُّك إلى أشخاصِ الأماكنِ، والإلْفُ والعشقُ وما يَجري مجراه.

والنفسُ النزوعية بالنفسِ المُتَوسطة، وبها يُشتاق الغِذاءُ والدِّثار، وجميعُ الصنائع داخلةٌ في هذه، وهاتان مُشتركتان للحيوان.

ومنها النزوعيةُ التي تُشعِر بالنُّطق، وبها يكون التعليمُ والتعلُّم، وهذه يَختَصُّ بها الإنسانُ فقط.

وإمّا أن تقال على هذه الثلاث بتقديمٍ وتأخير.

وبيِّنٌ أنّ كلّ حيوانٍ فله النفسُ النزوعيةُ المتوسِّطةُ وبها يَشتاق. وقد يوجَد من الحيوانِ ما ليس له شَوْقُ الخَيالية.

وشوقُ النزوعيةِ المُتَوسطة متقدِّمٌ بالطبعِ للنزوعية الخَيالية. وظاهرٌ أن كلَّ إنسانٍ على المَجْرى الطبيعيّ فله هاتانِ القُوتان متقدّمتان على النزوعيةِ الناطقةِ بالطّبع.

ابن باجَة في (رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة) ص 108 ـ 109

النفس جاهلة بذاتها

الأفعالُ الإراديةُ الموجودةُ من بَدَن الحيوانِ لا تَصْدُر عنه إلاّ مع وجودِ الحياةِ فيه، ومُجاورةِ الحَيِّ إياه؛ وقد زَعموا أن النفسَ بالفِعْلِ جاهلةٌ بذاتِها وبما تَحتها من المادّة، تَوّاقةٌ إلى الإحاطة بما لا تَعْرف، ظانّةٌ أَنْ لا قوامَ لها إلاّ بالمادَّةِ، فتشتاقُ إلى الخيرِ الذي هو البقاءُ، وتروم الاطّلاعَ على ما هو منها مستورٌ فتنبعثُ للاتِّحادِ بها. لكن الكثيفَ واللطيفَ إذا كانا على أقصى أُفُقِ صِفَتيْهما امتنع تقارُبُهما وامتزاجُهما إلاّ بالوسائطِ التي تُناسبُهما كتوسُّطِ الهواءِ فيما بين النارِ والماء المُتضادَّيْن بكِلْتي الكَيْفيتَيْن، فإنه يُناسِب كلَّ واحدٍ منهما بإحدى الكَيفيتين فيُمكِّنُه بها من مخالطته.

ولا تبايُنَ أشدّ بُعداً مما بين الجسمِ واللاّجسم، ولذلك لن تبلغ النفسُ مرامَها، كما هي، إلاّ بأمثالِ تلك الوسائط.

البيروني في (تحقيق ما للهند من مقولة) ص 35

تركيب الإنسان من نفس وبَدن

إنّ الإنسانَ لَمّا كان مركّباً من نفسٍ وجسدٍ، واسمُ الإنسانيةِ واقعٌ على هَذَين

الشيئين معاً، وأشْرَف جُزْأَيْ الإنسانِ النفسُ التي هي مَعْدِن كلِّ فضيلة، وبها وبعينها يَرى الحقَّ والباطلَ في الاعتقاد، والخيرَ والشرَّ في الأفعال، والحَسَنَ والقَبيح في الأخلاق، والصّدقَ والكَذِبَ في الأقاويل.

وأما جُزْؤه الآخَرُ الذي هو الجسمُ وخواصُّه وتوابعُه فهو أرذلُ جُزأَيه وأَخَسُّهما، وذلك أنه مُركَّبٌ من طبائعَ مختلفةٍ مُتعادية، ووجودُه في الكونِ دائماً لا لُبْثَ له طرفةَ عينٍ، بل هو مُتَبَدِّلٌ سَيّال، ولهذا سُمِّيَ عالمُه العالمَ السوفساطائي.

فإذا كان الإنسانُ مركّباً من هذين الجُزأين وممزوجاً من هاتين القُوتين، وكان أشرفُ جُزْأيه ما ذكرناه ـ وهو النفسُ التي ليس وجودُها في كونٍ ولا هي مُترَكّبةٌ من أجزاءٍ متعاديةٍ متضادّة، بل هي جوهرٌ بسيطٌ بالإضافة إلى الجِسم، وهي قوةٌ إلهيةٌ غنيةٌ بذاتها ـ وجَب أن يكون شُغْلُ الإنسانِ بهذا الجُزْءِ أفضلَ من شُغْله بالجزءِ الآخر لأنّ هذا باقٍ وذاك فانٍ، وهذا جوهرٌ واحدٌ، وذلك جَواهر متضادّة، وهذا له وجودٌ سَرمديٌّ، وذاك لا وجود له إلاّ في الكونِ الذي لا ثَباتَ له.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 27 ـ 28

النفس والجسم

إن الإنسانَ مُركَّبٌ من نفسٍ وجسد، واسمُ الإنسانية واقعٌ على هذين الشيئينِ معاً، وأشرفُ جُزأي الإنسانِ النفسُ التي هي مَعْدِن كلّ فضيلةٍ، وبها وبعينها يَرى الحقّ والباطلَ في الاعتقاد، والخيرَ والشرَّ في الأفعالِ، والحَسَنَ والقَبيحَ في الأخلاق، والصدقَ والكذبَ في الأقوال. وأما جُزؤه الآخرُ الذي هو الجِسْم وخواصُّه وتَوابعه فهو أرذلُ جُزأَيه وأَخَسُّهما، وذلك أنه مركَّبٌ من طبائعَ مختلفةٍ متعاديةٍ، ووجودُه في الكون دائماً لا لُبثَ له طرفةَ عينٍ، بل هو مُتبدِّلٌ سَيّالٌ، ولهذا سُمِّيَ عالَمُه العالَمَ السوفسطائي.

فإذا كان الإنسانُ مُركّباً من هذين الجُزأين ومَمْزوجاً من هاتين القُوتين، وكان

أشرفُ جزأيه ما ذكرناه ـ وهو النفسُ التي ليس وجودُها في كونٍ، ولا هي مُتركِّبة من أجزاء متعادِيةٍ متضادّةٍ، بل هي جوهرٌ بسيطٌ بالإضافة إلى الجسم، وهي قوةٌ إلهية غَنِية بذاتها ـ وَجَب أن يكونَ شُغْلُ الإنسانِ بهذا الجُزْء أفضلَ من شُغله بالجُزءِ الآخر، لأن هذا باقٍ وذاك فانٍ، وهذا جوهرٌ واحد، وذاك جواهرُ متضادّةٌ، وهذا له وجودٌ سَرمديٌّ، وذاك لا وجودَ له إلاّ في الكونِ الذي لا ثَبات له.

إن الإنسانَ إذا أحسّ بهذه الفضائلِ ليرتَقي بها إلى درجاتِ الإلّهيين، ويُقِلّ العنايةَ بما يَعوق عنها.

فأما حرصُ الناس. . . وكَلَبُهم على الدنيا بركوبِ البَرّ والبَحر لأجل المَلاذِّ الخسيسة، فلأنْ الجزءَ الذي فينا معاشرَ البَشَر من الجسم الطبيعي أقوى من الجُزْء الآخر [أي قُوى النفس]، وعَرَضَ لنا من تجاذُبِ هاتين القُوتين ما يَعْرِض لكلّ مركَّبٍ من قُوى مختلفةٍ فيكون الأقوى أبداً أظهرَ أثراً، فلأجلِ ذلك انجذبنا إلى هذا الجزءِ مع علْمنا بفضيلةِ الجُزْء الآخر.

ونحن وإن عَلِمنا أن هذا كما حَكيناه وتَيقّنا هذا المذهبَ تيقُّناً لا ريب فيه، فإنّا في جهادٍ دائم، فربّما غَلَب علينا هذا الجُزء، وربما مِلْنا إلى الجزءِ الآخرَ بحسَب العناية، وسأَضْرب في ذلك مثلاً من العِيان والحِسّ، وهو أن المريضَ والناقِهَ والخارجَ عن مزاجِ الاعتدال قد تيقّنَ أنه بالحِمْيَة وتَرْكِ الشَّهواتِ يعود إلى الصحةِ والاعتدالِ الطّبيعي، وهو مع ذلك لا يَمتنع من كثيرٍ من شهواته لشِدّة مجاذَبتها له وغلبتها على صحيحِ عقله وثاقبِ فكرِه ونصيحةِ طبيبه، حتى إذا فَرَغَ من مواقعةِ تلك الشهوة أحسَّ بالألَمِ نَدِم ندامةً يَظُنّ معها ألاّ يُعاود أبداً، ثم لا يَلْبَث أن تهيجَ به شهوةٌ أخرى أو هي بعينها، وهو في ذلك يَعِظُ نفسَه ويُديم تَذْكيرها الألم، ويُشَوّقها إلى الصحّة ولا يَنفعه وعظٌ ولا تذكيرٌ للعلّة التي ذكرناها قبلُ من شدّةِ مجاذبةِ الشهوةِ الحاضرة، حتى ينالَ شهوتَه ثانياً، ثم هذه حالٌ مستمرّةٌ ما دام مريضاً.

وكذلك هو أيضاً في حالِ الصحّةِ يتناول من الشهواتِ ما يَعلَم أنه يَخْرُج عن

مِزاج الاعتدال، ولا يَأمَن هجومَ الأمراضِ عليه، فيَحْمله سوءُ التحفُّظِ وشدّةُ مجاذَبة الطبيعةِ إلى مُخالفة التمييزِ، ومُشاركة البهائم.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 27 ـ 29

اتّصالُ النفس بالبدن

إنّ اتّصالَ النفسِ بالبدن ووجودَها فيه ألفاظٌ مُتّسَعٌ فيها، والأَوْلَى أن يُقال: ظهورُ أثرِ النفسِ في البدنِ على قَدْرِ استعدادِ البَدَن وقَبوله إياه. وإنما تَحَرّزنا من تلكَ الألفاظِ لأنها تُوهِم أن لها اتّصالاً عَرَضياً أو جِسْمياً، وكلا هذين غيرُ مُطْلَقٍ على النفس.

والأشبهُ إذا عَبّرنا عن هذا المعنى أن نقول: إن النفسَ جوهرٌ بسيطٌ إذا حَضَرَ مِزَاجٌ مستعدٌّ لأنْ يَقبلَ له أثراً كان ظهورُ ذلك الأثرِ على حَسَبِ ذلك الاستعداد، لِنَسْلَمَ بهذه العبارة مِنْ ظَنِّ مَنْ زَعَمَ أنّ النفسَ تَتقلّب وتَفعلُ أفعالَها على سبيلِ القصدِ والاختيار، أعني أنّها تفعلُ في حالٍ وتمنع في أُخرى، فإن هذا يَجلب كثيراً من الشكوك التي لا تَليق بخصائصِ النّفس وأفعالِها.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 350

النّفسُ واحدة

النفسُ في الحقيقة واحدةٌ، وإنما يَظهر أَثَرُها... بحسب قَبولِ القابِل، إنما قيل إنها ثلاثٌ لأنّ من شأنِ الشيءِ الذي يَبْدأ أَثَرُه ضعيفاً م يَقْوى غايةَ القوةِ أن يَنْقسم ثلاثةَ أقسام ـ أعني الابتداءَ والتوسُّطَ والنهايةَ، ولما كان مبدأُ أثرِ النفسِ في النباتِ، أعني أنه يَظْهر فيه مَعْنى يَقبلُ الغِذاءَ المُوافق، ويَنْفُضُ الفَضْلَةَ وما ليس بموافقٍ، ويَحفظ صورتَه بالنوع، سُمّيَ هذا الطّرفُ الأول نَفساً نباتية.

ثُمَّ لَما قوي هذا الأمرُ حتّى صارَ يَنْتقلُ المُتنفّسُ لتناولِ غذائه، وصارت له حواسٌّ وإرادةٌ سُمّيَت هذه المرتبةُ: المُتَوسطة والحيوانية.

ولما قَوِي هذا الأثرُ حتى صار ـ مع هذه الأحوال ـ يَرتئي ويُفَكّر ويَسْتعمل التمييزَ بتقديم المُقَدّمات واستنتاجِ النتائج، ثُمّ يَعمل أعمالَه بحَسَبها سُمّي ناطقاً وعاقلاً، وما أشبه ذلك.

ولكلّ واحدةٍ من هذه المراتب، لو قُسِّمت، مراتبُ كثيرةٌ، إلاّ أنَّ الأَوْلَى في كلٍّ ما جرى هذا المجرى أَنْ يُقَسَّم إلى: المبدإ والوَسَطِ والنهايةِ، كما فُعِلَ ذلك بقُوى الطبيعة، فإن الحرارةَ والبرودةَ وما جَرى مَجْراهُما إنما تُقَسّم إلى ثلاثِ مراتب، أعني الابتداءَ والوَسَط والنهاية.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 356 ـ 357

أصناف النفس البشرية

والنفوسُ البشريةُ على ثلاثةِ أصنافٍ:

صنفٍ عاجزٍ بالطبع عن الوصول إلى الإدراكِ الروحاني، فينقطع بالحركةِ إلى الجِهة السفلى نَحْو المداركِ الحِسّية والخَيالية وتركيبِ المعاني من الحافظةِ والواهمة على قوانينَ محصورةٍ وترتيبٍ خاصٍّ يستفيدون به العلومَ التّصويرية والتصديقية التي للفكرِ في البَدن، وكلُّها خيالي منحصرٌ نطاقُه، إذ هو من جهةِ مَبْدئِه يَنتهي إلى الأولياتِ ولا يَتَجاوزها، وإن فَسَد ما بَعدها. وهذا هو في الأغلبِ نطاقُ الإدراكِ البشريّ الجِسماني، وإليه تنتهي مداركُ العلماءِ، وفيه تَرْسخُ أقدامُهم.

وصنفٍ متوجّهٍ بتلك الحركةِ الفكريةِ نحوَ العقلِ الروحاني والإدراكِ الذي لا يَفتقر إلى الآلاتِ البَدنية بما جُعِلَ فيه من الاستعدادِ لذلك، فيتَّسعُ نطاقُ إدراكِه عن الأَوليات التي هي نطاقُ الإدراكِ الأولَ البَشري، ويَسْرَحُ في فضاءِ المشاهداتِ الباطنية، وهي وجدانٌ كلُّها لا نطاقَ لها من مبدئها ولا مُنتهاها. وهذه مداركُ العلماءِ والأولياءِ أهلِ العلومِ اللّدُنية والمعارفِ الربّانية، وهي الحاصلةُ بعد الموتِ

لأهلِ السعادة في البرزخ.

وصنفٍ مفطورٍ على الانسلاخ من البَشريةِ جُملةً، جِسمانيتِها وروحانيتِها إلى الملائكة من الأُفُقِ الأَعلى، ليصيرَ في لمحةٍ من اللمحاتِ مَلَكاً بالفعل، ويَحْصُلَ له شهودُ الملأِ الأعلى في أُفُقهم وسماعُ الكلامِ النفسانيّ والخطابِ الإلٰهي في تلك اللّمحةِ، وهؤلاء: الأنبياءُ، صلواتُ الله وسلامه عليهم، جَعَلَ الله لهم الانسلاخَ من البَشرية في تلك اللَّمحة، وهي حالةُ الوَحْي، فطرةً فَطَرهم اللّهُ عليها، وجِبِلّةً صَوّرهم فيها، ونَزّهَهُم عن موانعِ البدنِ وعَوائقه ما داموا مُلابِسين لها بالبشرية بما رُكّبَ في غرائِزهم من القَصْد والاستقامةِ التي يُحاذون بها تلك الوجهة...

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 514 ـ 515

روحانية النفس النُّطْقية

إن الروحَ الحِسّية، وإن كانت أَحَدِيةَ الذاتِ، فإنها لسَرَيانِها في جميعِ البدنِ تَتَجّزأ بحَسَبِ اختلافِ أمزجةِ الأعضاءِ المُحِسّة، ولهذا ما يَفْتَنُّ إدراكُها للمحسوساتِ المختلفة. وأما النفسُ النُّطقيةُ فلأنها روحانيةُ السِّنْخِ، وليست تَفْعل بالآلةِ فلن يَعْرِض لها التَّجَزُّؤ، وإن كانت مُفْتَنّةَ القُوى، على أنّ لقواها المُفَتَّنةِ صورةً أحديةً وهي القوةُ العاقلةُ التي بها تَقتدِرُ على استثباتِ صُوَرِ الموجوداتِ، وبها يَصير الإنسانُ عالماً على حِدَتِه، أعني أنه يَسْتَحِقّ الوصفَ بأنه عالمٌ صغيرٌ إلاّ بالعَقل، وبه يصيرُ مدرِكاً لحقائقِ المعاني المتباعدةِ بمثل إدراكه لحقائقِ المعاني المتقارية، إمّا بالأدِلّةِ، وإمّا بالفِراسة، وإمّا بالرُّؤيةِ الصادقة. بل بهذا يوجَد عشقُ الإنسانِ الكامِلِ للحُسْنِ الباطنِ أشدَّ من عشقِ الإنسانِ الناقصِ للحُسْن الظاهِرِ... وبالحَرِيّ أن يكون كذلك، فإنّ من غَلَبَ عليه سلطانُ الحِسِّ تَشَوّق إلى الحُسْن الظاهِر، وكلُّ من غَلَبَ عليه سُلْطان العَقْل تَشَوّق إلى الحُسْنِ الباطِن، وسَبَبُهُ أنّ الحُسْنَ الظاهرَ طبيعيٌّ، والحسنَ الباطنَ روحاني.

فإذَن النفسُ النُّطْقية متى تَركت الاختيارَ الحميدَ في مَشوقاتها، وأشركت الروحَ الحِسّية معها في البَحث عن حقائقِ مطلوباتها صارت مُعَرَّضَةً للسَّدَرِ والحَيْرة، بل صارت كأنها هَيمى أو سَكْرى، لأنها تصير تابعةً للتأثيرات الفلكيةِ في أَمزجة الأعضاءِ البَدنية.

فأمّا إذا استَخْلَصت العقيدةَ، واستمسكت بالعُبودية، ولازمت الابتهالَ إلى ربِّ العِزّة، فَوفّرت عليها المعادنَ الإلّهية والموادّ المَلَكية، فإنّ الشيءَ النقيَّ لَن يليقَ إلاّ بالمَعْدن النقيّ، والمعنى الأبديَّ لن يألفَ إلاّ الجوهرَ الأبدي.

وإذا كان هذا غيرَ مشكوكٍ فيه ثم أَيقنّا أن موتَ الإنسان ليس له حقيقةٌ غير فراقِ النّفس للقالَب، فبِالْحَرِيّ أن تكون علامةُ كمالِها في الفضيلةِ أن تكون مُسْتَحِبّةً له غيرَ مُغْتَمّة لوروده، ومهما اغتمَّتْ له دَلَّ ذلك على نقصانِ ذاتها.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 102 ـ 104

النفسُ أعلى من الزمان

قد صَحَّ وثَبت من المباحثِ الفلسفيةِ أن النفسَ أعلى من الزمان، وأنّ أفعالَها غيرُ مُتعلّقةٍ بشيءٍ من الزمان، ولا محتاجةٍ إليه، إذ الزمانُ تابعٌ للحَركة، والحركة خاصّةٌ بالطبيعة، وإذا كان ذَلك كذلك، فالأشياءُ كلُّها حاضرةٌ في النَّفس سواءٌ الماضي والمُستقبل منها، فهي تراها بعينٍ واحدة. والنومُ إنما هو تعطيلُ النفسِ بَعضَ آلاتِها إجْماماً لها ـ أعنِي بالآلاتِ الحَواسّ ـ وهي إذا عَطَّلَت هذه الحواسَّ بَقِيَتْ لها أفعالٌ أُخَر ذاتيةٌ خاصّةٌ بها من الحَركة التي تُسَمّى رؤيةً وجولاناً نفسانياً. وهذه الحركةُ التي لها في ذاتِها تكون لها بحَسَبِ حالَيْن: إمّا إلّهياً ـ وهو نَظرها في أفقِها الأعلى ـ وإمّا طبيعياً ـ وهو نظرُها في أُفُقِها الأدنى.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 125

النفس والأنا

إنّا نَعْلَم بالضرورة أنَّ ها هنا شيئاً يُشير إليه كل أحدٍ منّا بقوله: «أنا»، وبالحقيقة أَعْرَفُ المَعارف وأظهرُ الظاهراتِ هو ما يُشير إليه كلّ أحدٍ بقوله: أنا[1].

إلاّ أن العقلاءَ اختلفوا في ذلك الشيء ما هو؟ وضَبْطُ المذاهبِ فيه أن يُقال: إنه إمّا أن يكون جسماً، أو عَرَضاً سارياً في الجسم، أو لا جسماً ولا عرضاً سارياً في الجسم.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 7: 35

أَعْرَفُ الأشياءِ للإنسانِ نَفْسُه، والدَّليلُ عليه أنّ عِلْمَه بغيرِه يتوقَّف على عِلْمه بنَفْسه، فإنّي إذا قلتُ في شيءٍ من الأشياءِ: إني أعرفُه، فهذا حُكْمٌ على نفسي بكونها عارفةً بذلك الشيء، وكلُّ تَصْديقٍ فهو مَسبوقٌ بتَصَوُّر الطرفينِ، ينتج أني كلّما حَكَمتُ على نَفسي بأني أَعرفُ شيئاً من الأشياءِ، فإن معرفةَ نفسي بنفسي سابقةٌ على معرفةِ ذلك الحُكْم، فثَبت أنَّ علمي بنفسي سابقٌ على علمي بكلِّ ما يُغايرني. وإذا ثَبت هذا ظهرَ أنّ علمي بنَفسي أظهرُ من علمي بكلِّ ما سِواها.

المصدر المتقدم، 7: 38 ـ 39

إنّ هذا الجَسد أجزاؤُه واقعةٌ في التبدُّل، والمشارُ إليه لكلِّ أحدٍ بقوله: **أنا** غيرُ واقِعٍ في التبدُّل، يَنْتج أن هذا الجَسَد ليس هو الشيءُ المشارُ إليه بقوله: **أنا**.

المصدر المتقدم، 7: 101

إنّ نفس كلِّ واحدٍ شيءٌ واحد، ومتى كانَ الأمرُ كذلك امتنع كونُه جسماً. . .

---

(1) إنّ إنعام النّظرِ في هذا القول يؤدي بنا إلى فَهْمٍ أفضل لمقولة ديكارت: «أنا أفكر إذن فأنا موجود»، وذلك أنّ إحساس الفرد بنفسِه من طريق التفكير ـ الذي هو طلب المعرفة ـ يؤدي به إلى إثبات وجوده الذاتي من بين الموجودات الأخرى، وهذا ما يؤكده الرازي في المقتطفات التالية من هذا الباب.

إنّ أَعْرف المعارفِ وأظهرَ الظاهراتِ علمُ كلِّ أحدٍ بأنه مَوْجود، وعِلْمه بأنّه واحد.

المصدر المتقدم، 7: 118

لا بدَّ من الاعتراف بوجودِ شيءٍ واحدٍ يَكون موصوفاً بجميع أنواعِ الإدراكِ لجميعِ أنواعِ المُدْرَكات، ويكون هو المُباشِرُ لتلك الأفعال، ومتى كان الأمرُ كذلك، وَجَبَ أن تكونَ النفسُ غَيرَ جِسْمٍ وغَيْر جسماني، وهذا الدليل إنما يَتمّ بتقريرِ مُقَدّماتٍ ثلاثة:

أولها: إنّ الموصوفَ بجميعِ الأدراكاتِ شيءٌ واحد.

وثانيها: إنّ ذلك الشيءَ ـ كما أنه هو الموصوفُ بجَميع الإدراكاتِ ـ فكذلك هو الفاعلُ لجميعِ الأفعال.

وثالثها: إنه لَمَّا كانَ الأمرُ كذلك وَجَب أن يقالَ: النفسُ ليست جسماً ولا حالَّةً في الجِسْم.

المصدر المتقدم، 7: 113

إنّ علمَ كلٍّ واحدٍ بنفسِه علمٌ ضَروري، وهو سابقٌ على جميعِ العلوم بدليلِ أني كلّما عَلِمْتُ أو اعتَقَدت شيئاً فإني أَعْلَم كونِي عالماً بذلك الشيءِ أَو معتقداً له، وعلمي بنفسي سابقٌ على علمي بكوني عالماً بذَلك الشيء أو معتقداً له. . . فإذا كانَ المُشار إليه بقولي: «أنا» عبارةً عن ذلك الجسمِ الموجودِ في ذلك الجسمِ المَوجود في ذلك المَوْضِع المُعَيّن من البَدن، وكان ذلك الشيءُ بعينه موصوفاً بجُملةِ هذه الصّفات وهي: السمعُ والبصر والذوقُ والشمُّ واللمسُ والتخيُّل والتفكّر والتذكّر والتعقُّل، فإن الإنسانَ كلّما عَلِم كَونَه موصوفاً بصفةٍ من هذه الصفاتِ فَقد عَلِم نَفْسه، فإذا كانَ ذَلِك العالِم هو ذلك الشيءُ المَحْصور في ذلكِ المَوْضع فحينئذ نَعْلَم بالضرورة أَنَّ ذلك العالِمَ الموصوفَ بتلك الصفاتِ هو الشيءُ الموجودُ في ذلك الموضع، فوَجَب أن نَعْلَم بالضرورة أنَّ الشيءَ المشارَ إليه بقولي: **أنا** هو الشيءُ المُخْتَصُّ بذلك الموضع، ولَمّا لم يَكُن الأمرُ كذلك عَلِمنا أنه يَمْتنع أن يكونَ

الشيءُ الموصوفُ بهذهِ الصفاتِ جسماً حاصلاً في مَوضعٍ مُعَين من هَذا البَدَن. . .

. . . إني إذا عَلِمتُ شيئاً فإني أَحكُم على نفسِي بكونِي عالماً بذلك المعلوم، والحُكْم بشيءٍ على شيءٍ مسبوقٌ بتَصَوّرِ الطّرفين، وهذا يَقتضي أنّ علمي بذاتِي كان سابقاً على علمي بذلك الشيءِ حتى حَكَمْتُ على نفسِي بكونها عالمةً بذلك المَعلوم.

المصدر المتقدم، 7: 117 ـ 118

النفس واحدة ومغايرة للبدن

النفسُ واحدة، ومتى كانت واحدةً وَجَبَ أن تكونَ مغايرةً لهذا البدنِ ولكلِّ واحدٍ من أجزائه، أما المقدّمة الأولى ـ وهو قولنا: «إنَّ النفس واحدةٌ، فنحن ههنا بَينَ مَقامين، تارةً نَدّعي العلمَ البديهي، وتارةً نُقيم البرهانَ على صحّةِ هذا المقام.

أما الأول ـ وهو ادّعاءُ البديهية، فنقول: المرادُ من النفسِ ما إليه يُشير كلُّ أحدٍ إلى ذاتِه المخصوصة، بقوله: «أنا»، وكلُّ واحدٍ يَعْلَم بالضرورة ـ إذا أشار إلى ذاتِه المَخصوصة بقوله: «أنا» فإنّ ذلك المشارَ، إليه واحدٌ غيرُ مُتعدّد. وأما المَقامُ الثاني ـ وهو مَقامُ الاستدلال، والذي يَدُلُّ على توجُّهِ النَّفْسِ وجُوهٌ: **الأول**: أنّ الغضبَ عند بقائه يَحْدُث عنه محاولةُ دَفْعِ المُنافي، وطلبُ المُلائم مشروطٌ بالشعور بكونِ الشيءِ ملائماً ومُنافياً. . . **الحجّة الثانية**: أنّا إذا فَرضنا جَوْهرين مستقلّين يكون كلٌّ واحد منهما يَستقِلّ بفعلِه الخاصّ امتنعَ أن يكون اشتغالُ أحَدِهما بفعله الخاصّ به. **الحجة الثالثة**: أنّا إذا أَدركنا شيئاً فقد يكونُ الإدراكُ سبباً لحصولِ الشّهوة، وقد يَصير سبباً لحُصول الغَضَب، فلو كان الجَوْهر المُدْرِك مغايراً للذي يَغْضَب والذي يَشْتهي فحين أدركَ صاحبُ الإدراك لم يكن ولا خَبر عند صاحبِ الشّهوة ولا عندَ صاحبِ الغَضَب فوجب ألاّ يتَرتّب على هذا الإدراكِ إلاّ حصولُ الشهوة، وهو حصولُ الغضَب، وحيث حَصَل هذا الترتيبُ عَلِمنا أنّ صاحبَ الإدراكِ بعينه هو صاحبُ الشّهوة، وهو أيضاً صاحبُ الغضب.

الحجة الرابعة: حَقيقة الحيوانِ أنه جِسْمٌ دونَ نفسٍ حَسّاسة مُتَحَرّكة بالإرادة،

فالنفسُ لا يُمكن أن تتحرّكَ بالإرادةِ إلاّ عند حصولِ الداعِي، ولا مَعْنى للداعي إلاّ الشعورُ بخيرٍ يَرغب في تحصيله أَو شرٍّ يَرغب في دَفْعه، فهذا يَقتضي أن يكونَ المُتَحَرّكُ بالإرادة هو بعينه الحاسّ بالخيرِ والشرِّ والمُؤْذي والمُضِرّ.

فثبت بما ذكرنا أنَّ النفسَ الإنسانيةَ شيءٌ واحد، وثَبَت أن تلكَ النفسَ هي المُبصرةُ والسامعةُ والشامّةُ والذائقةُ واللامسة، وهي الموصوفةُ بعَينها بالتخيُّل والفِكْر والتذكُّر وتَدبير البَدَن وإصلاحه.

* * *

وأيضاً فإنّا نَعلم بالضرورةِ أن الرائي للمَرئيات: «أنا»، وإني لما رأيتُها عَرفتُها، ولما عَرفتُها فَقَد اشتهيتُها، ولما اشتهيتُها طلبتُها وَحَرّكتُ الأعضاءَ إلى القُرْب منها، ونَعلم أيضاً بالضرورةِ أَنَّ المَوْصوف بهذه الرُّؤيةِ وبهذا العِلْم وبهذه الشَّهوة وبهذا التَّحريك شيءٌ واحد لا أشياء كثيرة.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 27 ـ 31

المرادُ من النفسِ ما يُشير إليه كلُّ أحدٍ إلى ذاتِه المخصوصة بقوله: «أنا» وكلُّ واحدٍ يَعلم بالضرورة، إذا أشارَ إلى ذاتِه المَخصوصة بقوله: «أنا» فإن ذلك المشارَ إليه واحدٌ غيرُ مُتَعَدّد. . .

* * *

إن النفسَ الإنسانية شيءٌ واحد. . . فالنفسُ الإنسانيةُ هي المُبصِرة والسامعة والشامة والذائقة واللامسة، وهي الموصوفةُ بعينها بالتخيُّل والفِكْر والذِكْر وتَدْبير البَدَنِ وإصلاحه.

* * *

إنّا نعلم بالضرورة أنّا إذا أبصرنا شيئاً عَرفناه، وإذا عَرفناه اشتهيناه أو كَرِهناه، فإذا اشتهيناه حَرّكْنا أبدانَنا إلى القُرب منه، فلا بدّ من القطع أن المُبصِرَ لذلك الشيءِ

والعارفَ به والمشتهي له والمُحَرّك إلى التقرُّب منه، واحدٌ، إذ لو كان المُبْصِرُ شيئاً والعارفُ شيئاً ثانياً، والمشتهِي شيئاً ثالثاً، والمُحرّك رابعاً لكان الذي أَبْصَرَ لَم يعرف، والذي عَرَفَ لم يَشْتَه، والذي اشْتَهَى لم يَتَحَرّك، لكن من المعلومِ أنّ إبصارَ شيءٍ لا يَقتضي كونَ شيءٍ عالماً ولا يَقتضي كونَ شيءٍ آخرَ شبيهاً له.

* * *

لو كان الذي يُشير إليه الإنسانُ بقوله: «أنا» موجوداً مُتَحَيّزاً لا يتبع أنْ يُشِير إلى نَفسه بقوله: «أنا» ويَعْلَم المُتَحيّز، لكن التّالي كاذبٌ، فالمقدَّم كاذب.

بيانُ الشَّرْطِية أنه لو كانَ المشارُ إليه بقوله: «أنا» مُتَحَيّزاً مخصوصاً لكان المُتَحَيّز أحدَ جُزْئي الماهِية؛ ويَمتنع حصولُ العلمِ بِالماهية إلاّ عند العِلمِ بكونه مُتَحَيّزاً. وأما بيانُ كَذِب التالي فلأنَّ الإنسانَ عند اهتمامه بمُهِمّ من المُهِمّات قَد يقول: تفكّرت وعَقلتُ وفَهمت، ومع هذه الحالةِ قد يكون عالماً بذاته المخصوصةِ مع أنه قد يكون غافلاً من استحضارِ ماهيةِ التحيُّز والحَجْم، وذلك يفيد صحّة ما قلنا.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 27 ـ 29 ـ 34 ـ 35

كمالُ النفس الناطقة

إن كمالَ النفسِ الناطقةِ في أن تَعْرفَ الحقَّ لذاته والخَيْرَ لأجلِ العملِ به، لكنّ عملَ الخَيْرِ مشروطٌ أيضاً بنورِ العِرفان، فأهمُّ المُهمّات للنفسِ اكتسابُ العرفانِ، إلاّ أنها خُلِقَت في مبدإِ الأمرِ خاليةً عن معرفةِ أكثرِ الأشياء، لكنها أُعطِيت الحواسَّ الظاهرةَ والباطنةَ، حتى إنّ النفس إذا أَحَسّت بواسطةِ هذه الحواسِّ بالمحسوساتِ تَنبَّهت لمشارِكاتٍ بينها وبين مبايِناتٍ فَتتميزُ عند جَوْهر النفس عَمّا به اشتراكُ الأشياءِ وعَما به امتيازُها، وحينئذ يَحْصلُ في النفسِ تلك الصورةُ المُجَرّدة.

ثم إن تلك الصورةَ على قسمين: منها ما يَكُونُ مُجَرَّدُ تَصوُّراتها موجِباً جَزْمَ الذهنِ بِإسنادِ بَعضها إلى بعضٍ بالنَّفْي والإثباتِ، ومنها ما لا يكون كذلك، والأولُ

من البَديهيات، ولا بدّ من الاعترافِ بوجودها، إذْ لو لم يَكُن لها وجودٌ لافتقرَ جَزْمُ الذهنِ في كلِّ قضيةٍ إلى الاستعانةِ بغيرِها فيَلْزَمُ إمّا الدَّورُ وإما التسلْسُلُ. والقسم الثاني، وهو الذي لا يكون مُجَرّدُ تَصَوّرها موجِباً جزمَ الذهنِ فيها بالنفيِ والإثبات، وهي العلومُ المكتسبةُ النظريةُ، فثبت أنه لولا هَذه الحواسُّ لما تَمكّنت النفسُ من تحصيلِ المعارِفِ البَديهية ولا النظريةِ، ولذلك قيل: من فَقَدَ حِسّاً فقد فَقَدَ عِلْماً.

فهذا بيانُ مَعْرِفة الحواسّ في تكميلِ جَوْهر النفس، وأما مَعونَتها في تكميلِ جوهرِ البَدن... فهذه الحواسُّ لها معونةٌ في أنْ يَحْصُلَ للإنسانِ وقوفٌ على ما يَنْفعه ويَضُرّه، فحينئذ يشتغل بجلبِ المنافع ودَفْع المضارّ.

... النفسُ إنما دَخَلت في هذا العالَم الجِسماني لتكتسب العلمَ النافعَ والعملَ الصالحَ، وكلُّ آلةِ النفسِ في هذا الاكتسابِ هو هذا البَدَن، وما لم تَكُن الآلةُ صالحةً بقَدْر المُكتسِب على الاكتسابِ فثَبَت أن الاشتغالَ بإصلاحِ مُهِمّات البَدَنِ سَعْيٌ في إصلاحِ مهماتِ النفس.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 79 ـ 80

النفس لا تكمل بمجَرّد العلم

على أنه لو قُدِّرَ أن النفسَ تَكْمُل بمُجَرّد العلم ـ كما زعموه ـ [يَعني الفلاسفةَ كابنِ سينا وأَضرابه] مع أنه قولٌ باطل، فإنَّ النفسَ لها قُوتان: قوةٌ عِلْمية نَظرية، وقوةٌ إرادِيةٌ علمية، فلا بدَّ لها من كمالِ القُوتين بمعرفةِ الله وعبادَتِه. وعبادتُه تَجْمع مَحَبَّتَه والذلَّ له، فلا تَكْمل نفسٌ قطُّ إلاّ بعبادةِ اللّه وَحْدَه لا شريك له، والعبادةُ تَجمع مَعْرِفَتَه ومَحَبَّتَه والعبوديةَ له، وبهذا بَعَثَ اللّهُ الرُسُلَ، وأنزلَ الكُتُبَ الإلهيةَ، كلّها تدعو إلى عبادةِ الله وَحده لا شريك له.

وهؤلاء يجعلون العباداتِ التي أَمَرَتْ بها الرّسُلُ مقصودَها إصلاحُ أخلاقِ النفسِ لتَسْتَعِدَّ للعلمِ الذي زَعَموا أنه كمالُ النفس، أو مقصودَها إصلاحُ المَنْزل والمَدينة، وهو «الحِكْمة العملية»، فيَجعلون العباداتِ وسائلَ مَحْضة إلى ما يدَّعونَه من العلم، ولهذا يَرَون ذلك ساقطاً عَمّن حَصَّلَ المقصودَ، كما تَفعل الملاحدةُ الإسماعيليةُ، ومن

دَخَل في الإلحادِ أو بعضِه، وانتسب إلى الصوفيةِ أو المُتَكَلّمين أو الشيعةِ أو غيرهم.

ابن تيمية في (الردّ على المنطقيين) ص 144 ـ 145

القَلْب مُتَعَلِّقٌ بجَوْهر النفس

مَذْهب الجمهور من المحَقّقين وأصحابِ المكاشفاتِ أن القلبَ هو الرئيسُ المُطْلَق لسائرِ الأعضاء، وأنّ النفسَ مُتَعَلّقةٌ به أولاً، وبواسطةِ ذلك التعلُّق تَصير مُتَعَلّقةً بسائرِ الأعضاءِ، وهذا هو مذهبُ أَرسطو وأتباعِه من عِدّةِ الحكماء، وذَهب قومٌ إلى أنّ الإنسانَ عبارةٌ عن مجموعِ نفوسٍ ثلاثة:

1 ــ النفسِ الشهوانية، وتَعَلُّقها أولاً بالكبد.

2 ــ والنّفس الغَضَبية، وتعلُّقها أولاً بالقَلْب.

3 ــ والنفس الناطقة الحكيمة، وتعلُّقها أولاً بالدّماغ وهذا مذهب جماعة من الأطباء كجالينوس وأتباعه.

فخر الدين الرازي في (كتاب النفس والروح) ص 51

نفوس عجيبة التّأثيرات

ذَهَبَ أهلُ الحَقّ إلى أنّ النفوسَ مُخْتلفةٌ بحَسَبِ جَواهرِها، فمنها نفوسٌ علوانيةٌ نورانيةٌ لها شعورٌ بعالَمِ الأرواحِ فَتستفيدُ بالفَيْض من هذا العالَم أموراً عجيبة، ومنها نفوسٌ كثيفةٌ كَدِرَةٌ مشغوفةٌ بالجِسمانية لا حَظَّ لها من عالَم الأرواح.

وذَهب بعضُ الحكماءِ إلى أنّ النفوسَ الناطقةَ جنسٌ تَحْتَه أنواع، وتحتَ كلِّ نوعٍ أفرادٌ لا يُخالِف بعضُها بعضاً إلاّ بالعَدَد، وكلُّ نوعٍ منها كالوَلَدِ لروحٍ من الأرواحِ السماوية... ويَزعمون أنه يَتولّى إصلاحَ تلك النفوسِ تارةً بالمَنامات، وتارةً بالإلهامات، وتارةً بالنَّفْثِ في الرَّوْع.

القزويني في (عجائب المخلوقات) ص 343

الـــرُّوح

الروح على رأي أهلِ السنَّةِ

الأرواحُ مُخْتَلفٌ فيها عند أهلِ التَّحقيقِ من أهلِ السنَّة، فمنهم من يقول: إنها الحياةُ، ومنهم من يقول: إنها أعيانٌ مودَعةٌ في هذه القوالِب [أي الأجْسام].

أجرى اللَّهُ العادةَ بخَلْقِ الحياةِ في القالَبِ ما دامت الأرواحُ في الأبدانِ، فالإنسانُ حَيٌّ بالحياة، ولكنَّ الأرواحَ مودَعةٌ في القوالِب، ولها تَرَقٍّ في حالِ النومِ، ومفارَقةٌ للبدنِ ثم رجوعٌ إليه.

والإنسانُ هو الروحُ والجَسد. لأنَّ اللَّه ـ سبحانه وتعالى ـ سَخَّرَ هذه الجُملةَ بعضَها لِبعضٍ؛ والحَشْرُ يكون للجُمْلة، والمُثاب والمُعاقَب الجُملةُ [أي الروح والجَسد].

والأرواحُ مخلوقةٌ، ومن قال بقِدَمِها فهو مُخْطىءٌ خطأً عظيماً، والأخبارُ تَدُلّ على أنّها أعيانٌ لطيفةٌ.

القُشيري في (الرسالة) 1: 272

الروح عند أهل التصوُّف

إن الروحَ عينٌ لا وَصْفٌ، لأنها ما دامت موصولةً بالقالَبِ ـ على مَجرى العادة ـ فإنّ اللَّهَ ـ تعالى ـ يَخلُقُ الحياةَ في ذلك القالب. وحياةُ الآدميّ صِفَةٌ، وهو حَيٌّ بها، أما الروحُ فَمُودَعَةٌ في الجَسد، ويجوز أن تنفصلَ عن الآدميّ ويَظلَّ حياً بالحياةِ كما في حالِ النوم، فهي تَذهَب وتبقى الحياةُ، ولكن لا يجوز في حالِ ذهابِها أن يبقى العِلْمُ والعَقْل.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 502 ـ 503

الروح على رأي الحكماء

الأرواحُ عند الفلاسفةِ هي ثلاث: **الروحُ الطبيعية** وهي في الحيوانِ في الكَبد. . . وتَنْبَعث في العروقِ غيرِ الضوارب إلى جميعِ البَدن، **والروحُ الحَيوانية**، هي للحيوانِ النّاطِق وغيرِ الناطق، وهي في القَلبِ وتنبعث منه في الشرايين - وهي العروقُ الضَّواربُ - إلى أَعْضاءِ البدن، **والروحُ النّفسانية**، وهي في الدّماغِ تَنْبَعث منه إلى أعضاءِ البَدنِ في الأعْصاب؛ والنفسُ للإنسانِ دونَ غَيرِه من الحيوان.

الروحُ الطبيعية تُسَمّى النفسُ النباتيةُ والناميةُ والشهوانية؛ والروحُ الحيوانية تُسَمّى الغَضَبية.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 83 ـ 84

للروح مَعنيان

وهو أيضاً يُطلق - فيما يَتعلّق بجنسِ غرضِنا - لمعنيين: أحدهما: جسمٌ لطيفٌ منبَعُه تجويفُ القلبِ الجِسماني فيَنْتشِرُ بواسطة العروقِ الضوارب (الشرايين) إلى سائرِ أجزاءِ البدن؛ وجريانُه في البدنِ، وفيضانُ أنوارِ الحياةِ والحسِّ والبصرِ والسمعِ والشمِّ منها على أغصانها يُضاهى فيضانَ النورِ من السِّراجِ الذي يُدار في زوايا البَيت، فإنه لا يَنتهي إلى جزءٍ من البيتِ إلا ويَستنيرُ به؛ والحياةُ مثالُها النورُ الحاصلُ في الحيطان، والروح مثالُها السراجُ، وسَرَيانُ الروحِ وحَركتُه في الباطنِ مثالُ حركةِ السراج في جوانِب البيتِ بتَحريك مُحَرِّكِه. والأطباءُ إذا أطلقوا لفظَ الروح أرادوا به هذا المَعنى، وهو بُخارٌ لطيفٌ أَنْضَجَتْه حرارةُ القلب. . . فأما غَرضُ أطبّاءِ الدينِ المُعالِجين للقلبِ حتى يَنساقَ إلى جِوار رَبِّ العالمين فليس يَتَعَلّقُ بشَرحِ هذه الروحِ أصلاً.

المعنى الثاني: هو اللطيفةُ العالِمةُ المُدْرِكَةُ من الإنسان، وهو الذي شَرحناه في أحدِ معاني القَلْب، وهو الذي أراده الله - تعالى - بقَوْله: ﴿قُل الروحُ من أمرِ رَبّي﴾ [الإسراء/ 85].

الغزالي في (الإحياء) 3:3

اختلاف الأقوالِ في الروح

اختلفَت الأقوالُ في الروحِ، فقالَ كثيرٌ من أربابِ علمِ المعاني وعلمِ الباطنِ والمُتكلّمين: لا نَعْلم حقيقتَه ولا يَصحُّ وصفُه وهو مما جَهل العِبادُ بعلمِه مع التيقُّنِ بوجوده. . .

وفي (بحر الجواهر): «الروحُ عندَ الأطباءِ جوهرٌ لطيفٌ يَتولّد من الدمِ الواردِ على القَلْبِ في البطنِ الأيسرِ منه. . .».

وقال ابنُ العربي: «إنهم اختلفوا في النّفْسِ والروح. فقيل: هما شيءٌ واحدٌ، وقيل: هما مُتغايِران. وقد يُعَبَّر عن النفسِ بالروح وبالعكس، وهو الحقّ».

والقائلون بتَجَرُّدِ الروحِ يَقولون: الروحُ جَوهرٌ مُجرّدٌ مُتعلِّقٌ بالبَدنِ تَعَلُّقَ التدبيرِ والتصرُّف.

ومذهب أهلِ السنّةِ والجماعةِ أن الروحَ والعقلَ من الأعيانِ وليسا بعَرَضين كما ظَنّتْه المُعتزلةُ وغيرُهم، وأنهما يَقبلان الزيادةَ من الصفاتِ الحَسَنةِ والقَبيحة.

وفي الاصطلاحات الصوفية: الروحُ. . . هي اللطيفةُ الإنسانيةُ المُجَرَّدَة.

التهانوي في (الكشاف) 3: 18 ـ 27

الروحُ غَيْرُ النفس

قيل للنوشجاني [أبو الفَتح]: فما الروح؟ قال: قوةٌ مُنْبِتَةٌ في الجِسم، بها قوامه في الحِسِّ والحركةِ والسّكونِ والطمأنينة، ومبدؤها من ائتلافِ الأسطقسات، ومادَّتُها من جميع ما لاءمَها ووافقَها من ضروبِ النّباتِ وغيرِ النبات، وهي تابعةٌ في الأصل لخواصِّ المركّبات.

وقد ظَنّت العامّةُ وكثيرٌ من أشباهِ الخاصّة أن النفسَ هي الروحَ، وأنّه لا فرقَ بينهما إلا في اللفظِ والتسميةِ، وهذا ظَنٌّ مردودٌ، لأن النفسَ جوهرٌ قائمٌ بنفسِه لا

حاجةَ بها إلى ما تَقُومُ به، وما هكذا الروحُ، لأنها محتاجةٌ إلى موادِّ البدنِ وآلاتِه، وبها توجَدُ وتَصِحُّ، وهي تَبْطلُ ببطلان البدن.

أبو حيان التوحيدي في (المقابسات) ص 373

الحَيـــاةُ

الحياةُ معروفةٌ: ضدّ الموت، والحيُّ معروف... ومفهومُه بديهيّ، فإنه من الكيفياتِ المَحْسوسة.

وقال ابن سينا: «ماهياتُ المحسوساتِ غنيةٌ عن التَّعْريف، واختُلِفَ في رسومها، فقيل: هي قوةٌ تَتْبع الاعتدالَ النوعيَّ ويَفيضُ منها سائرُ القُوَى الحيوانية، ومعنى الاعتدالِ النوعيّ: أن كلّ نوعٍ من أنواعِ المُرَكّباتِ العُنْصُرية له مزاجٌ مَخصوص هو أصْلَح الأمْزجةِ بالنسبةِ إليه. فالحياةُ في كلِّ نوعٍ من أنواعِ الحيواناتِ تابعةٌ لذلك المِزاجِ المُسَمّى بالاعتدالِ النوعي، ومعنى الفَيضان أنه إذا حَصَل في مركّب عُنْصريٍّ اعتدالٌ نوعيٌّ فاضت عليه من المَبْدإِ الأولِ قوةُ الحياةِ، ثم انبَعثت منها قوةٌ أُخرى، أعني الحواسَّ الظاهرةَ والباطنة، والقُوى المُحَرِّكةَ إلى جَلْب المنافِعِ ودَفْع المضارّ، كل ذلك بتقديرِ العزيز العليم، فهي تابعةٌ للمزاجِ النوعيّ ومَتبوعةٌ لما عداها».

وقد تُرْسم الحياةُ بأنها قوةٌ تَقتضي الحِسَّ والحركةَ الإرادية مشروطةً باعتدالِ المزاجِ، واستَدلَّ الحكيمُ على مغايَرة الحياةِ لقُوتَيْ الحِسِّ والحركةِ، فقال ابنُ سينا: «هي غيرُ قوةِ الحسّ والحَركةِ وغيرُ قوةِ التغذية، فإنها توجد في العضو المفلوج إذ هي الحافظة للأجزاء عن الانفكاك، وليست له قوةُ الحس والحركة...».

التهانوي في (الكشاف) 2: 169

الروح الحِسّية وقواها المختلفة

إن الروحَ الحِسّيةَ، وإن كانت أحديةَ الذاتِ، فإنها على الحقيقةِ ذاتُ قُوى

مختلفةٍ وهي: **قوةُ الإحساس، وقوةُ التشوُّق، وقوةُ التحرُّكِ بالاختيار، وقوةُ التخيُّلِ بالوَهْم.** وليس أَنَّ فِعْلَ الإحساسِ وفِعْلَ التحرُّكِ بالاختيارِ أن يَصْدُر عنها إلا بالأعضاءِ المُعَدَّة لها كالسَّمع والبصرِ، وكاليدِ والرِّجل. وأما فعلُ التشوُّقِ وفعلُ التخيُّلِ فمتعلِّقٌ منها بذاتِها المُجَرّد، إلا أن الشوقَ يكون لا مُحالةَ تبَعاً للتخيُّلِ، فإنَّ ما نتخيَّلُه لا نتشَوّقُ إليه أصلاً، أو يكون الأمرُ بالعكس، فإنّا مَتى اشتَقنا إلى شيءٍ تَخَيّلناه لا مَحالةَ، **إلا أن قوةَ الشّوقِ عَمليةٌ وقوةَ التخيُّلُ عِلْمية.**

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 115

الـــرُّؤْيـــــا

حقيقةُ الرُّؤيا

وأما الرُّؤيا فحقيقتُها مطالعةُ النفسِ الناطقةِ في ذاتِها الروحانيةِ لَمحةً من صُوَرِ الواقعاتِ، فإنَّها عندما تكون روحانيةً تكون صُوَرُ الواقعاتِ فيها مَوْجودةً بالفِعلِ كما هو شأنُ الذواتِ الرُّوحانيةِ كلّها، وتصيرُ روحانيةً بأن تَتَجَرَّد عن الموادِّ الجسمانية والمداركِ البَدَنية. وقد يَقَع لها ذلك لَمْحةً بسبب النوم. . . فتقتبِس بها عِلْمَ ما تَتَشوّقُ إليه من الأمورِ المُسْتَقْبَلَة وتعود به إلى مدارِكها، فإن كان ذلك الاقتباسُ ضعيفاً وغيرَ جَلِيٍّ بالمحاكاة والمِثالِ في الخيالِ لِتَخَلّطه فيحتاج من هذه المحاكاةِ إلى التعبير. وقد يكون الاقتباسُ قوياً يُسْتَغنى فيه عن المحاكاةِ فلا يحتاج إلى تعبيرٍ لخُلوصه من المثالِ والخيال.

والسببُ في وقوعِ هذه اللَّمْحة للنفس أنها ذاتٌ روحانيةٌ بالقوةِ مُسْتَكْمَلَةٌ بالبدن ومَداركه (ولا بدّ من تَخَلّصها من البدنِ ومَداركه) حتى تصيرَ ذاتُها تعقّلاً محضاً ويَكْمُلَ وجودُها بالفعل فتكونَ حينئذ ذاتاً روحانيةً مُدْرِكَةً بغير شيءٍ من الآلاتِ البدنية.

ابن خلدون (في المقدمة) 1: 521 ـ 522

الرؤيا والفرق بين الحُلْم والواقع

الرؤيا: الحُلُمُ وكلُّ ما يُرى في المنام.

ويقول في (مجمع السلوك): الفرقُ بين الحُلُمِ والواقع على وَجهين: **الأول**: عن طريقِ الصورة. والثاني: عن طريق المعنى. فالواقعُ عن طريقِ الصورةِ هو أن يراه الإنسانُ بين الحُلُم واليقظةِ أو أن يكونَ كلُّه في اليقظة. والواقعُ عن طريقِ المعنى هو أن يَجيءَ بعيداً عن حجابِ الخيالِ ويكونَ غيبياً صِرْفاً كالروحِ في مَقام التجرُّدِ الذي تكون فيه مُجَرَّدةً عن الأوصافِ البشرية وتصيرُ مُدْرِكَةً، ويكونُ هذا الواقعُ روحانياً مطلقاً، وأحياناً يصير نَظَرُ الروح مؤيَّداً بالنورِ لأنَّ المؤمِنَ يَنظر بنور اللَّه.

أما **الحُلُم** فيكون باختفاءِ عَملِ الحواسِّ نهائياً وغَلَبَةِ الخيال على العملِ، ثم يَجيء شيءٌ في نَظَرِ الخيالِ في أثناءِ تَعَطُّلِ الحواسِّ، ويكون على نوعين:

أحدهما: أضغاثُ أحلام، وهو الحُلُم الذي تُدرِكه النفسُ بواسطة الخيالِ، والوساوسِ الشيطانية، والهواجِس النفسانية... ويقوم الخيال بتنظيمها وترتيبها، وهذه الأشياء لا تعبير لها.

والثاني: الحُلُم الحَسن، وهو الذي يسمونه الرؤيا الصالحة.

التهانوي في (الكشاف) 3: 89

العَقْــــلُ

العَقل على رأي أرسطو

إن رَأْيَ أرسطاطاليس في العقلِ هو أنّ العقلَ على أنواعٍ أَرْبَعَة:

الأول منها: العقلُ الذي بالفعلِ أولاً.

والثاني: العَقلُ الذي بالقُوةِ، وهو للنّفس.

والثالث: العَقل الذي خَرَج في النفسِ من القُوّة إلى الفعل.

والرابع: العَقْلُ الذي نُسَمّيه البَياني.

وهو يُمَثّلُ العقلَ بالحِسِّ، لقربِ الحِسّ وعمومِه له أَجْمَع. فإنه يقول: إنّ الصورةَ صورتان، أما إحدى الصورتَين **فالهَيُولانية**، وهي الواقعةُ تحت الحِسِّ، وأما الأخرى فالتي لَيست بذاتِ هَيولَى، وهي الواقعةُ تَحت العقلِ، وهي نوعيةُ الأشياءِ وما فوقَها.

فالصورةُ التي في الهَيولى هي التي بالفعلِ محسوسةٌ، لأنّها لو لم تكن بالفعلِ مَحسوسةً لَمْ تَقَع تحت الحسِّ، فإذا أفادَتْها النفسُ فهي في النفس، وإنما تُفيدها النفسُ لأنها في النفسِ بالقُوّة، فإذا باشَرَتْها النفسُ صارت في النفسِ بالفِعْل، وليس تَصيرُ في النفسِ كالشيءِ في الوِعاءِ ولاَ كالتّمثالِ في الجِسم، لأنّ النفسَ ليست بجسمٍ ولا مُتَجَزِّئَة، فهي في النّفسِ، والنفسُ شيءٌ واحدٌ لا غَيْر، ولا غَيْرِية لغيرِية المَحْمولات.

وكذلك أيضاً القوةُ الحاسَّة ليست هي بشيءٍ غير النفسِ ولا هي في النفسِ كالعُضْو في الجِسم، بل هي النفسُ وهي الحاسُّ لغيرٍ أَوْ غَيْرية، فإذن المحسوسُ في النفسِ هو الحاسّ.

فأما الهَيولي فإنَّ مَحسوسَها غيرُ النفسِ الحاسّة، فإذن - من جِهة الهَيولَى - المحسوس ليس هو الحاسّ...

... النفسُ إذا باشَرَتْ العقلَ - أعنِي الصورةَ التي لا هَيولَى لها ولا فَنْطاسِياً - اتّحدَت بالنفسِ، أعْنِي أنّها كانت موجودةً في النفس بالفعلِ، وقد كانت قبلَ ذلك لا موجودةً فيها بالفعل بل بالقوة. فهذه الصورةُ التي لا هَيولَى لها ولا فنطاسياً هي العقلُ المستفادُ للنّفْس من العقلِ الأولِ الذي هو نوعيةُ الأشياءِ التي هي بالفعلِ أبداً. وإنما صار مفيداً والنفسُ مستفيدةً لأنّ النفسَ بالقوةِ عاقلةٌ، والعقلَ الأولَ بالفعل.

الكِنْدي في رسالة له في العَقل ضمن (رسائل فلسفية) تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، ص 1

العقلُ والنُّطق

فاسمُ العقـلِ قَد يَقَع على إدراكِ الإنسانِ الشيءَ بذهنِه، وقد يَقَعُ على الشيءِ الذي يكون به إدراكُ الإنسان. والأمرُ الذي به يكون إدراكُ الإنسانِ ـ الذي يُسَمّى العَقل ـ قد جَرَت العادةُ عند القُدماءِ أن يُسَمّوه النُّطْق، واسمُ النُّطقِ قد يَقَع على النَّظْمِ والعِبارة باللسان ـ وعلى هذا المعنى يَدُلّ اسمُ النُّطْقِ عند الجمهور، وهو المَشهور في معنى هذا الاسم ـ وأما القُدَماء من أهلِ هذا العلمِ فإنّ هذا الاسمَ يَقَعُ عندهم على المَعْنِيَيْن جميعاً. والإنسانُ قد يَصْدُقُ عليه أنّه ناطقٌ بالمَعنيين جميعاً، أعني من طريق أنّه يُعَبّر، وأن له الشيء الذي به يُدْرِك ما يَقْصِد تَعَرُّفَه.

ولما كانت هذه الصناعةُ تفيد النُّطقَ كمالَه سُمّيت صناعةَ المنطقِ، والذي به يُدْرِك الإنسانُ مَطلوبَه قد يُسَمّى أيضاً الجُزْءَ الناطقَ من النَّفس، فصناعةُ المَنْطق هي التي بها يَنالُ الجُزءُ الناطقُ كمالَه.

الفارابي في (التنبيه على سبيلِ السعادة) ص 79

تحقيقُ القولِ في معاني العَقْل

العقل اسمٌ يُطْلق بالاشتراك على أربَعةِ معانٍ:

. . . فالأول: لوَصْف الذي يفارِق الإنسانُ به سائرَ البهائم، وهو الذي استَعَدَّ بِه لقَبولِ العلومِ النّظريةِ وتدبيرِ الصناعاتِ الخَفيّةِ الفكرية، وهو الذي أرادَه الحارثُ ابنُ أسَد المُحاسبي حيث قال في حَدّ العقل: «إنه غَريزةٌ يَتهيأُ بها إدراكُ العلومِ النَّظريةِ، وكأنه نورٌ يُقْذَفُ في القَلْب، به يَسْتَعِدُّ لإدْرَاكِ الأشياء». . . وكما أنّ الحَياةَ غريزةٌ بها يتهيأُ الجِسْم للحركاتِ الاختيارية والإدراكاتِ الحِسّية فكذلك العقلُ غريزةٌ بها تَتهيأُ بعضُ الحيواناتِ للعلوم النظرية.

الثاني: هي العلومُ التي تَخْرُج إلى الوجودِ في ذاتِ الطّفل المُمَيّز بِجَوازِ

الجائزاتِ واستحالةِ المُستحيلاتِ كالعلْم بأنّ الاثنين أكثرُ من الواحدِ وأنّ الشخصَ الواحدَ لا يكون في مكانَيْن في وقتٍ واحد.

الثالث: علومٌ تُستفادُ من التّجارِب بمجاري الأحوال، فإنَّ مَنْ حَنَّكَتْه التجاربُ وهَذَبتْه المذاهبُ يقال إنه عاقلٌ في العادةِ.

الرابع: أن تَنتهي قوةُ تلك الغريزةِ إلى أن يَعْرِفَ عواقبَ الأمورِ ويَقْمَعَ الشهوةَ الداعيةَ إلى اللذَّةِ العاجلة ويَقْهَرَها، فإذا حَصَلت هذه القوةُ سُمِّيَ صاحبُها عاقلاً. من حيث إن إقدامَه وإحْجامَه بحَسَبِ ما يقتضيه النظرُ في العواقبِ لا بِحُكْمِ الشهوةِ العاجِلَة.

الغزالي في (الإحياء) 1: 64

تفاوت النفوسِ في العقلِ

إن التّفاوتَ يَتَطرّق إلى الأقسامِ الأربعةِ سوى القسمِ الثاني، وهو العِلْم الضروريّ بجَوازِ الجائزاتِ واستحالةِ المُستحيلات... وأما الأقسامُ الثلاثةُ فالتّفاوتُ يَتطرّق إليها.

أما القسمُ الرابعُ ـ وهو استيلاءُ القوةِ على قَمْع الشهواتِ ـ فلا يَخْفى تفاوتُ الناسِ فيه، بل لا يَخفى تفاوتُ أحوالِ الشخصِ الواحدِ فيه، وهذا التَّفاوتُ يكون تارةً لِتفاوتِ الشّهوةِ إذْ قد يَقْدِر العاقلُ على تركِ بعضِ الشهواتِ دون بعض... وقد تكونُ نسبةُ التّفاوتِ في العِلْمِ المُعَرِّفِ لِغائِلَة تلك الشهوة.

الغزالي في (الأحياء) 1: 65 ـ 66

العَقْل قد يُطْلَق ويُراد به العلمُ بحقائقِ الأمور، فيكون عبارةً عن صفةِ العِلْم الذي مَحَلُّه القلبُ، والثاني أنه قد يُطْلَق ويُراد به المُدْرِكُ للعلوم فيكون هو القَلْب ـ أعني تلكَ اللطيفة ـ ونحن نَعْلَم أن كلَّ عالِمٍ فله في نفسِه وجودٌ هو أصلٌ قائمٌ بنفسه، والعِلْم صفةٌ حَالَّةٌ، والصفةُ غَيْرُ الموصوف.

والعقلُ قد يُطْلَق ويُراد به صفةُ العالِم، وقد يُطْلَقُ ويُراد به مَحَلّ الإدراك، أعْني المُدْرِك.

الغزالي في (الأحياء) 3: 4

أقوالٌ في العقلِ

العقلُ قوةٌ إلهيةٌ مُمَيِّزةٌ بينَ الحقِّ والباطلِ والحَسَنِ والقبيح، وأُمُّ العلومِ وباعثُ الخَطَراتِ الفاضلةِ وقابِلُ اليقين... وقد أكْثَرَت الفلاسفةُ الاختلافَ في ذِكْره ووَصْفِه.

قال أرسطوطاليس في كتاب البُرهان: «إنّ العقلَ هو القوةُ التي بها يَقْدِرُ الإنسانُ على الفِكْرة والتّمييز، وبها يَلْتَقِط المُقدِّمات من الأشياءِ الجُزئية يُؤَلِّف منها القِياسات». وقال في كتاب الأخلاق: «إنَّ العقلَ هو ما يَحْصُلُ في الإنسانِ بطريقِ الاعتيادِ من أنواعِ الفضائلِ حتّى يَصيرَ له ذلك خُلُقاً ومَلَكَةً متمكِّنَةً في النفس». وقال في كتاب النَّفس بخلاف هذا، وقَسَّمَ العقلَ إلى ثلاثةِ أقسام: العقل الهَيولاني، والعَقل الفَعّال والعقل المُستفاد، وفَسّره الإسكندر فقال: إن العقلَ الهيولانيَّ هو ما يوجَد في شخصِ الإنسانِ من إمكانِ التهيُّؤ لتأثيرِ العقلِ الفَعّال، وإنّ العقلَ المُستفاد هو المُصَوّر؛ والعقلَ الهَيولانيّ بمنزلةِ العُنْصر، وأنّ العقلَ الفعّال هو المُخْرِجُ للعَقْلِ المُستفادِ إلى الوجودِ بالفعل.

وزَعم بعضُهم أنّ العقلَ هو النَّفْس، وبعضُهم يقول: هو الباري ـ جلّ جلاله ـ مع تخليطِ كثيرٍ منهم في هذا الباب.

ومما توارثناه عن الأسلاف قَوْلُهم: العقلُ مَولودٌ والأدبُ مستفادٌ؛ وإنما سَمّاه بعضُهم باسمِ أفعالِه فلا يُضايِقه بعد أن أَتى المعنى المطلوبُ منه...

ولا يختلِف قولُ القُدماءِ في أنّ العقلَ الهيولانيّ أَصْفى جوهرِ النفس، وحِسّهُ

فوقَ حسِّ النفسِ، ورُتْبَته أعلى رُتَبِ الجواهر ودون رُتْبة الباري ـ جلّ جلاله ـ وهو أقْربُ الأشياءِ منه.

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 1: 23 ـ 25

العَقْل بالمَعْنى الذي يُريده المُتَكلِّمون

. هو الذي ذَكَره أرسطوطاليس في (كتاب البرهان) وفَرْق بينه وبين العِلْم. ومَعنى هذا **العقل** هو التصوُّراتُ والتّصدِيقاتُ الحاصلةُ للنفسِ بالفِطْرة، و**العِلْمُ** ما يَحْصُل للنفسِ بالاكتسابِ، ففَرّقوا بين المُكْتَسَبِ والفِطريِّ فيُسمّى أحَدُهما **عقلاً** والآخَرُ **عِلْماً**، وهو اصطلاحٌ مَحْضٌ. وهذا المَعنى هو الذي حَدَّ المتكلِّمون العِلَل به، إذ قال القاضي أبو بكر الباقلاني في حَدِّ العَقْل: «إنه عِلْمٌ ضَروريٌّ بجَوازِ الجائزاتِ واستحالةِ المُستحيلات، كالعِلْم باستحالةِ كَوْنِ الشيءِ الواحدِ قَديماً وحديثاً، واستحالةِ كَونِ الشّخصِ الواحدِ في مَكانَيْن.

وأما سائرُ العقولِ فَذكَرها الفلاسفةُ في (كتابِ النفس).

الغزالي في (معيار العلم) ص 287

العقلُ قُوّةُ التّمييز

والعقلُ هو ما أفادَ العِلْمَ بموجباته، وقيل: بل هو قوةُ التّمييزِ بين الحقِّ والباطلِ، وقيل: هو العِلْمُ بخَفِياتِ الأمورِ التي لا يوصلَ إليها إلا بالاستِدلالِ والنَّظَرِ، وهو ضَربان: غريزيّ هُو أصلٌ، ومكتَسَبٌ هو فَرْع.

فأما الغريزيُّ فهو الذي يَتَعَلّق به التّكليفُ ويَلْزَمُ به التعَبُّد.

وأما المُكْتَسَب فهو الذي يُؤَدّي إلى صِحّةِ الاجتهادِ وقوةِ النَّظر، ويَمتنع أن يَتَجَرَّد المُكْتَسَبُ عن الغريزيّ، ولا يَمْتنع أن يتجرَّد الغريزيُّ عن المُكْتَسب، لأن الغريزيَّ أصلٌ يَصِحُّ قيامُه بذاته، والمكتسبَ فرعٌ لا يَصِحّ قيامُه إلا بأصْلِه.

ومن الناس من امتنع من تسميةِ المُكْتَسَبِ عقلاً لأنه من نتائجه، ولا اعتبارَ بالنّزاع في التّسميةِ إذا كان المَعْنَى مُسَلَّماً.

الماوردي في (أعلام النبوة) ص 7 ـ 8

العقلُ جَوْهَرُ

العقلُ أولُ جَوهرٍ أوجَده الله ـ تعالى ـ وشَرَّفه بدلالةِ ما رُوِيَ عن النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أنه قال: «أول ما خَلَقَ الله ـ تعالى ـ العَقْل، فقال له: أَقْبِلْ، فَأَقْبَل، ثم قال له: أَدْبِر، فأَدْبَر، ثم قال: وعِزّتي وجَلالي ما خَلقتُ خَلقاً أكرمَ عليّ منك، بك آخُذُ، وبِك أُعطي، وبك أُثِيب، وبِك أعاقِب»[1].

ولو كان (العقلُ) ـ على ما تَوَهّمه قومٌ ـ أنَّه عَرَضٌ لما صحّ أن يكونَ أولَ مَخْلوقٍ، لأنه مُحالٌ وُجودُ شيءٍ من الأعراض بل وجود جوهرٍ يَحْمِله.

وبالعقل صار الإنسانُ خليفةَ الله ـ عزّ وجل ـ ولو تُوُهِّم مرتفِعاً لارتفعت الفضائلُ عن العالمِ، فَضْلاً عن الإنسان.

وإلى العقلِ أشار بقوله ـ تعالى ـ: ﴿اللّه نورُ السماواتِ والأرض، مَثَلُ نورِه كمشكاةٍ فيها مِصْباح﴾ [النور، 35].

ويقال العقلُ على ضَربين: أحدهما: بغيرِ إضافة، وهو المذكور بأنّه أولُ مَخلوق، والثاني: بالإضافة إلى آحادِ الناس، فيُقال: عقلُ فلان، وهو من الأول بمنزلةِ الضوءِ من الشّمس.

العَقْل عقلان: غريزيّ، وهو القوةُ المُتَهَيّئة لقَبولِ العلم، ووجودُه في الطّفلِ كوجودِ النّخلِ في النّواةِ والسّنْبُلةِ في الحَبّة؛ ومستفادٌ، وهو الذي تتقوّى به تلك القُوةُ. وهذا المستفادُ ضربان: ضربٌ يَحْصُلُ للإنسانِ حالاً فحالاً بلا اختيارٍ منه، فلا يَعْرِف كيف حَصَل ومن أيْن حَصَل. وضَرْبٌ باختيارٍ منه فيَعْرِفُ كيف حَصَلَ

(1) شكك العلماء في صحة ورود هذا الخبر عن رسول الله ﷺ.

ومن أين حَصَل، وحصولُه بعد اجتهادِه في تَحْصيله.

قال قومٌ: العقلُ مُبْدَعٌ، وقال قوم: هو مُكْتَسَبٌ، وكلا القولين صحيحٌ من وَجْه ووجه.

والعقلُ الغريزيّ للنفسِ بمنزلة البَصَرِ للجسد، والمستفادُ لها بمنزلةِ النّور. وكما أنّ البدَن متى لم يَكُن له بَصَرٌ فهو أعْمى، كذلك النفسُ متى لم يَكن لها بصيرةٌ ـ أي عقلٌ غريزي ـ فهي عَمياء. وكما أن البَصَر متى لم يَكُن له نورٌ من الجَوّ لم يَجدْ بَصَره كذلك العقل إذا لم يَكن له نورٌ من العلمِ مُستفادٌ لم يَجِدْ بصيرتَه، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ومَن لم يَجْعلِ اللّهُ له نوراً فما له من نور﴾ [النور/ 40].

وقد جُعِلَ للعقلِ نظرٌ وإدراكٌ ورَؤيةٌ وإبصارٌ، وجُعِل له أضدادٌ من العَمَى وغيره.

العقلُ المكتسَب ضربان، أحدُهما: التجاربُ الدنيويةُ والمعارفُ المكتسَبة، والثاني: العلومُ الأُخْرَوية والمعارفُ الإلَهية.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 92 ـ 96

العقلُ جوهرٌ وعَرَض

وأما العقلُ فَقد يُطْلق على أحدِ شَيْئين، واحدٍ منهما جوهرٌ والثاني أعراض.

أما العقلُ الجَوهري فعبارةٌ عن ماهيةٍ مُجَرّدةٍ عن المادّةِ وعلائقِ المادّة. وأما العقولُ العَرَضية فمنها العقلُ النّظري والعقلُ العَملي، وهما ما وقعت الإشارةُ إليه في خواصِّ النفس الإنسانية.

ومنها العقلُ الهَيولَى، وهو عبارةٌ عن القوةِ النظريةِ حالةَ عدَم حصولِ الآلةِ التي يتمُّ بها التوصُّلُ إلى الإدراكِ كقوةِ الطفلِ بالنسبةِ إلى مَعْرفة الأشكال الهَنْدَسية ونَحْوِها، وقد تُسَمّى هذه القوةُ من هذا الوَجْه القوةَ المُطلَقة.

ومنها العقلُ بالمَلَكَة، وهو عبارةٌ عن القوةِ النظريةِ حالةَ حصولِ آلةِ التوصُّلِ

إلى الإدراكِ، لكن بالفكْرة والرَّوِيَّةِ كحالِ الصبِّي العارفِ ببسائط الحروفِ والدواةِ والقلمِ، والمفتقِر حالةَ الكتابةِ إلى الفكرة والرويَّة، وقد يُسمّى هذا العقل العقلَ بالقوةِ المُمكِنة.

ومنها العقلُ بالفعل، وهو عبارة عن القوة النظرية التي احتوت على حصول المدركات غير مفتقرةٍ حال تحصيلها إلى فكرة وروية كحال السالك في الكتابة ونحوها.

ومنها العقلُ القدسي، وهو عبارة عن القوة النظرية التي من شأنها تحصيلُ المدرَكاتِ من غير تعليم وتعلّم كحال النبي.

ومنها العقلُ المستفاد، وهو عبارةٌ عن القوة النظرية حالة كونها عالمةً ومدرِكةً كحال الإنسان عند كتابته.

وقد يُطلق العقل على ما حصله الإنسان بالتجارب، ـ ويسمى العقل التجريبي ـ وعلى صحة الفطرة الأولى، وعلى الهيئة المستحسَنة للإنسان في أفعاله وأحواله.

سيف الدين الآمدي في (كتاب المبين) ص 104 ـ 109

العقلُ اسمٌ عام

العقلُ اسمٌ عامٌ لِما يكون بالقُوة أو بالفعلِ ولِمَا كان غريزياً وما كان مكتسَباً. وهو في اللّغة: قَيْدُ البعيرِ لئلا يَندّ، وسُمِّيَ هذا الجوهرُ به تشبيهاً على عادتهم في استعارةِ أسماءِ المَحسوسات للمَعْقولات.

والنُّهى، في الأصلِ، جَمْع نُهْية... وجُعِل اسماً للعَقلِ الذي انتهى من المَحسوسات إلى معرفةِ ما فيه من المعقولات.

والحِجْرُ، اصْلُه من الحَجْرِ، أي المَنْع، وهو اسمٌ لما يَلْزمه الإنسان من حَظْرِ الشرعِ والدخولِ في أحكامِه، وعلى ذلك قولُه تعالى: ﴿هل في ذلك قَسَمٌ لذي حِجْرٍ﴾ [الفجر/ 5].

وسُمّي حِجَى من حَجاهُ أَي قَطَعه، ومنه الأحجيةُ، فكأنه سُمّي بذلك لكونه قاطعاً للإنسانِ عما يَقْبُح.

وأما اللُّب، فهو الذي قد خَلَصَ من عوارضِ الشُّبَه وتَرَسّخ لاستفادة الحقائقِ من دون الفَزَع إلى الحَواسّ.

وسُمّي العقلُ قلباً، وذلك أنّه لَما كانَ القلبُ مَبدأ تأثيرِ الروحانياتِ والفَضائل سُمّي به.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 97 ـ 99

العقلُ اسم مشترك

وأما العَقْلُ فهو اسمٌ مشتركٌ تُطلقه الجماهيرُ والفلاسفةُ والمتكلّمون على وجوهٍ مُختلفةٍ لمعانٍ مختلفة. والمُشْتَرك لا يكون له حَدٌّ جامع.

أما الجماهيرُ فيُطلقونه على ثلاثةِ أوْجه؛ الأولُ: يراد به صِحّةُ الفِطْرة الأولى في الناس، فيُقال لمن صَحّت فطرتُه الأولى عاقل، فيكون حَدُّه: أنه قوةٌ بها يَجوزُ التمييزُ بين الأمورِ القَبيحة والحَسَنة. الثاني: يُراد به ما يَكتسبه الإنسانُ بالتجاربِ من الأحكام الكُلِّية، فيكون حَدّه: أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهنِ تكون مُقَدِّماتٍ تُسْتَنْبَطُ بها المصالحُ والأغراض. الثالث: مَعنى آخر يَرْجِع إلى وقارِ الإنسانِ وهَيْئته، ويكون حَدّه: أنه هيئَةٌ مَحْمُودةٌ للإنسانِ في حركاتِه وسكناتِه وهيئآته وكلامِه واختياره. ولهذا الاشتراكِ يَتنازع الناسُ في تسمية الشخص الواحدِ عاقلاً . . .

وأما الفلاسفةُ فاسم العَقْل عندهم مُشْتَرك يَدلُّ على ثمانية معانٍ مختلفة: العقل الذي يُريده المتكلّمون، والعقل العمليّ، والعقل بالمَلَكَة، والعقل المستفاد، والعقل النظريّ، والعَقل الهيولاني والعقل بالفِعْل، والعَقل الفَعّال.

الغزالي في (معيار العلم) ص 286 ـ 287

العَقل غريزيّ ومكتسبٌ

إن لكلِّ فَضيلةٍ أُسّاً، ولكلِّ أدبٍ يَنبوعاً، وأُسُّ الفضائلِ ويَنبوعُ الآداب هو العَقْل الذي جَعله الله ـ تعالى ـ للدِّينِ أصلاً، وللدنيا عِماداً، فأوجبَ التكليفَ بِكَمالِهِ، وجعلَ الدنيا مُدَبّرةً بأحكامِه، وألّف به بين خَلْقِه مع اختلافِ هِمَمِهم ومآربِهم، وتبايُنِ أغراضِهم ومقاصدِهم، وجَعَلَ ما تَعَبّدهم به قِسْمين: قسماً وَجب بالعقل فوكّده الشرعُ، وقسماً جاز في العقلِ فأوجبه الشرع، فكان العقلُ لهما عِماداً.

واعلم أنّ بالعقلِ تُعْرَفُ حقائقُ الأمور، ويُفْصَلُ بين الحسناتِ والسيئاتِ، وقد يَنقسم قسمين: غريزيْ، ومكتسب.

فالغريزيّ هو العَقلُ الحقيقيّ، وله حَدّ يَتعلّق به التكليفُ، لا يُجاوزه إلى زيادةٍ، ولا يَقْصُر عنه إلى نقصان، وبه يَمتاز الإنسانُ عن سائرِ الحيوان، فإذا تَمّ في الإنسانِ سُمِّيَ عاقلاً، وخرج به إلى حَدِّ الكمال... واختَلَف الناسُ فيه وفي صِفَتِه على مذاهب شتّى، فقال قومٌ هو جوهرٌ لطيفٌ يُفْصَل به بين حقائقِ الأمور. ومن قال بهذا القولِ اختَلفوا في مَحَلِّه، فقالت طائفة منهم: مَحَلُّه الدّماغ، لأن الدماغَ مَحَلّ الحِسِّ، وقالت طائفةٌ أخرى منهم: مَحَلّه القلبُ، لأن القلبَ مَعْدِن الحياةِ ومادّةُ الحَواسّ. وهذا القولُ في العقلِ بأنّه جوهرٌ لطيفٌ فاسدٌ من وجهين: أحدهما: أنّ الجواهرَ متماثلةٌ، فلا يَصِحّ أنْ يوجِبَ بعضُها ما لا يوجب سائرُها، ولو أوْجَب سائرُها ما يوجبُه بعضُها لاستغنَى العاقلُ بوجود نَفْسه عن وجودِ عقله. والثاني: أنّ الجوهرَ يَصِحّ قيامُه بذاتِه، فلو كان العقلُ جوهراً لجاز أن يكونَ عَقْلٌ بغير عاقل، كما جاز أن يكون جسمٌ بغيرِ عَقْل، فامتنَعَ بهذين أن يكونَ العَقْلُ جوهراً.

وقال آخرون: العقلُ هو المُدْرِك للأشياءِ على ما هي عليه من حقائقِ المعنى. وهذا القولُ وإن كان أقْرَبَ ممّا قَبْله فبعيدٌ من الصوابِ من وجهٍ واحد، هو أنّ الإدراكَ من صفاتِ الحَيّ، والعقلَ عرضٌ يستحيل ذلك منه كما يَستحيلُ أن

يكون مُتَلَذِّذاً أو آلِماً أو مشتهياً.

وقال آخَرون من المتكلّمين: العقلُ هو جملةُ علومٍ ضرورية، وهذا الحدّ غيرُ محصورٍ لِمَا تَضمّنَه من الإجمالِ وتَناولَه من الاحتمال، والحَدّ إنما هو بيانُ المَحدود بما يَنفي عنه الإجمالَ والاحتمال.

وقال آخَرون ـ وهو القولُ الصَّحيح ـ: إنَّ العقلَ هو العلمُ بالمُدْرَكاتِ الضّرورية، وذَلك نوعان: أحدهما: ما وقع عن دَرْكِ الحواسّ، والثاني: ما كان مُبتدئاً في النّفوس، فأما ما كان واقعاً عن دَرْك الحواسّ فمثلُ المرئياتِ المُدْرَكَة بالنّظر، والأصواتِ المُدْرَكَة بالسمعِ، والطعومِ المُدْرَكَة بالذوقِ، والروائحِ المُدْرَكَةِ بالشمّ، والأجسامِ المُدركة باللّمس. فإذا كان الإنسان ممَّن لو أدرَكَ بحواسّه هذه الأشياءَ، لَعَلِمَ، ثبت له هذا النوعُ من العلمِ لأنّ خروجَه في حالِ تَغميض عَيْنيه من أن يُدْرِك بهما ويَعْلَمَ لا يُخْرِجه من أن يكونَ كاملَ العقلِ من حيث عَلِمَ من حاله أنّه لو أَدْرَكَ لَعَلِم. وأما ما كان مُبْتَدئاً في النفوسِ فكالعِلْم بأنّ الشيءَ لا يَخلو من وجودٍ أو عَدم، وأن الموجودَ لا يخلو من حدوثٍ أو قِدَم وأنّ من المُحال اجتماعَ الضدَّيْن، وأنّ الواحدَ أقلُّ من الاثنين، وهذا النّوع من العلم لا يَجوز أن يَنتفي عن العاقلِ مع سلامةِ حالِه وكمالِ عقله، فإذا صار عالِماً بالمُدْرَكاتِ الضّرورية من هذين النوعين فهو كاملُ العَقْل.

وأما العقلُ المكتَسَبُ فهو نَتيجةُ العَقْلِ الغريزيّ، وهو نهايةُ المَعْرفةِ، وصحّةُ السياسةِ، وإصابةُ الفِكرة، وليس لهذا حَدٌّ، لأنه يَنمو إن استُعمِل، ويَنْقص إن أُهْمِل. ونماؤه يكون بأحدِ وَجهين: إما بكثرةِ الاستعمال إذا لم يُعارضه مانعٌ من هَوى ولا صادٌّ من شهوةٌ كالذي يَحْصل لذوي الأسنانِ من الحُنْكة وصحّةِ الرَّويةِ بكثرة التجارِب ومُمارسة الأمور... وأما الوَجْه الثاني فَقَد يكون بفرطِ الذكاءِ، وحُسن الفطنةِ، وذلك جَودةُ الحَدْس في زمانٍ غيرِ مُهْملٍ للحَدْس، فإذا امتزج بالعَقْل الغريزيّ صارت نتيجتُها نموَّ العقلِ المُكْتَسَب.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 5 ـ 8

توابع العقل

الذكاءُ: المضاءُ في الأمرِ وسرعةُ القَطْع بالحقّ، وأصلُه من ذَكت النارُ وذَكت الريحُ . . . وذَكِيَ الرجلُ: تمّ فيه قُوة الذكاءِ.

الذِّهن: قريبٌ من الذّكاء لكن يُقال في إدراكِ ما وقع فيه التنازع.

الفطنةُ: سرعةُ إدراكِ ما يُقْصَدَ إشكالُه، ولهذا يَكثر في استنباط الأحاجي والرّموز.

الفَهْم: مقدِّمةٌ للعقل، فمن لا يَعرف معنى الشيء فَهْماً لم يتحقَّقْه عقلاً، وقد يُسَمّى الفهمُ عقلاً، وإن كانت مرتبتُه دون مرتبةِ العَقْل، فقوةُ الفهم أن يُدْرِك الأشياءَ الجُزْئية، والعقلُ يُدْرِك كُلِّياتِها، ومعنى ذلك أن العقلَ يَعْترِف أنّ العدالةَ حَسنةٌ والظلمَ قبيحٌ، والفهمُ يُبين فَيُمَيّز كلَّ واحدٍ من الفعلِ هل هو عَدْلٌ أو ظُلْم. وقد يوصَف بالفهمِ من لا يوصفَ بالعقلِ كالحاذِق في لَعِب الشطرنج، وكل من يوصَف بالعقلِ فإنه يوصَف بالفَهم.

الخاطر: حركةُ الفَهْم نحوَ الشيء، يقال: خَطَرَ الشيءُ ببالي ولم يَقُل خَطَر بالي بالشّيء.

الوَهْم: انقيادُ النفسِ لقبولِ أَثرِ ما يَرِدُ عليها، والفرقُ بينه وبين الخاطرِ أنّ الخاطرَ يُقال فيما لا تَقبلُه النفسُ. والوَهْم لا يقال إلا فيما تَقْبَله النفسُ.

الخيال: فَنحو الوَهْم، لكن لا يقال فيما لا له اعتبارٌ بما يكون من جهةِ الحاسّة، وفيما له صورةٌ ما، ومنه سُمِّيَ الطيفُ الواردُ من جهة المَحبوب **خيالاً**؛ **والخيالُ** قد يقال لتلك الصورةِ في المَنام وفي اليَقظة، والطيفُ لا يقال إلا فيما يكون حالَ النّوم، ولهذا يُنْسَب إلى الخيالِ لما كان ذلك من جانبه.

البديهة: مَعرِفةٌ ثاقبةٌ تَجيء بلا فِكْرٍ ولا قَصْد، فالبديهةُ في المعرفةِ كالبَديع في الفِعْل.

الرَّوية: ما كان من المَعرفة بعدَ فِكْرٍ كثير، وهو من رويَ.

الكَيْسُ: هو القُدرة على جَوْدة استنباطِ ما هو أَصلح في بلوغ الخير.

الخَبَرُ: المعرفةُ المُتَوَصّل إليها من قَولهم: خَبرتُه أي أصبتُ خَبَره.

الظنّ: إصابةُ المطلوبِ بضربٍ من الأَمارة، ولَمّا كانت الأَماراتُ متردِّدةً بين يَقينٍ وشكٍّ فَتَقرب تارةً من طَرَفِ الشكّ صار يُفسّر أهلُ اللغة بها، فمتى رُئِيَ إلى طَرَفِ اليقين أقرَب استُعمل إنَّ المُثقّلة والمخفّفة منها، نحو قوله تعالى: ﴿الذين يَظُنُّون أنّهم مُلاقو رَبِّهم﴾ [البقرة/ 46]، وقوله: ﴿وظَنوا أنّه واقعٌ بهم﴾ [الأعراف/ 171]، ومتى رُئي إلى طرفِ الشكّ أقربَ استعمل معه أنْ التي للمعدومين من الفعل نحو: ظَنَنْتُ أنْ تَخْرج وأَنْ خَرَجْت.

وإنما استُعمِل الظنُّ بمعنَى العلمِ في قوله تعالى: ﴿الذين يَظُنُّون أنّهم ملاقُو رَبّهم﴾ لأمرين: أحدهما: تنبيهٌ (إلى) أنّ علمَ أكثرِ الناس في الدنيا بالإضافة إلى عِلْمه به في الآخرة كالظنِّ في جَنْب العلم. والثاني: أنّ العلمَ الحَقيقيَّ في الدنيا لا يكاد يَحْصُل إلا للنّبيين والصدّيقيين المَعْنِيين بقوله: ﴿الذين آمَنوا بالله ثم لم يَرْتابوا﴾.

والظنُّ متى كان عن أَمارةٍ قويةٍ فإنه يُمْدَح، ومتى كان عَن تخمينٍ لم يُعْتَمد ذُمَّ به كما قال تعالى: ﴿إن بعضَ الظنِّ إثْم﴾ [الحجرات/ 12].

وأما الفراسة فالاستدلالُ بهيئةِ الإنسانِ وأشكالِه وألوانِه وأقوالِه على أخلاقِه وفضائله ورذائله... وقد نَبَّه الله ـ تعالى ـ على صدقها بقوله: ﴿إنّ في ذلك لآياتٍ للمُتَوَسمين﴾ [الحجر/ 75]، وقوله: ﴿تعرفهم بسيماهم﴾ [البقرة/ 273].

(والفراسةُ) ضربان: ضربٌ يَحْصل للإنسان عن خاطرٍ لا يَعرِفُ سبَبه، وذلك ضَرْبٌ من الإلهام، بل ضَرْبٌ من الوَحْي... والضربُ الثاني من الفراسة يكون بصناعةٍ مُتَعَلَّمة، وهي معرفةُ ما بين الألوانِ والأشكالِ، وما بين الأَمْزجة والأخلاقِ والأفعالِ الطبيعية، ومن عَرف ذلك كانَ ذا فَهْمٍ ثاقبٍ بالفراسة.

والفراسةُ ضَرْبٌ من الظنِّ، وسُئل بعضُ مُحَصّلةِ الصوفية عن الفَرْق بينهما فقال: «الظنُّ بتقلُّب القَلْب، والفراسةُ بنورِ الربِّ».

الزّكانة: ضَربٌ من الفِراسة، وهي معرفةُ فعلِ باطنٍ بفعلٍ ظاهرٍ بِضَرْبٍ من التوَهّم.

القيافة: ضربٌ من الزكانة لكنّها أدقّ، وهي ضربان: **أحدهما**: بتَتَبّع أثرِ الأقدامِ والاستدلالِ به على السالكين. **والثاني**: الاستدلالُ بهيئةِ الإنسان وشَكله على نِسْبَتِه، وخُصَّ بالقيافةِ من العَرَب بنو مدلج، وقيل: إن ذلك بمناسبةٍ طبيعية لا بتَعَلُّم.

الرأي: إجالةُ الخاطرِ في رُؤْيةِ ما يُريده، وقد يقال للقضيةِ التي تَثْبُت عن الرأيِ: رَأْي.

والرأيُ للفكرةِ كالآلةِ للصانِع التي لا يَسْتَغني عنها، ويكون في الأمورِ المُمكنة دونَ الواجبةِ والمُمتَنِعةِ ليكون من جملةِ المُمكناتِ فيما يكون إلينا، فالطبيبُ لا يُجيلُ رأْيَه في نفسِ البُرْء، بل يكون في كيفية الوصولِ إليه.

الذِّكْرُ: وجودُ الشيءِ في القلبِ أو في اللسان، وذلك أنّ الشيءَ له أرْبعُ وجودات، وجودٌ في ذاتِه، ووجودُه في قلبِ الإنسان، ووجودُه في لَفظه، ووجوده في كتابَته.

فوجوده في ذاتِه سَبَبٌ لوجوده في قَلْبه، ووجودُه في قَلْبه سببٌ لوجوده في نُطْقه وفي كتابَتِه، ويقال للوجودَيْن - أي الوجود في القلب والوجود في اللسان - الذِّكْر. ولا اعتدادَ بذِكْرِ اللسانِ ما لم يَكن ذلك عن ذكرٍ في القَلْب، بل لا يكون ذلك شيئاً.

والذكرُ بالقلبِ ضربان، **أحدهما**: استعادةُ ما قد استَثْبته القلبُ فامّحى عنه نسياناً أو غفلةً، وهذا في الحقيقةِ هو التَذَكُّر. **والثاني**: ثباتُ وجودِ الشيءِ في القَلْب من غيرِ نسيانٍ ولا غَفْلة.

وذِكْرُ اللَّهِ على نَحْوِ (الضّربِ) الأولِ غيرُ مرتضَى عند الأولياء، وإنما يُحْمَد إذا كان على النّحوِ الثاني.

الحفظُ: المواظبةُ على مراعاةِ الشيء وقلّةُ الغَفْلة عنه. . . ويقال لثباتِ صورةِ الشيءِ في القَلْب: **الحفظُ**، ويقال للقوةِ الحافظةِ أيضاً حِفْظ. . . والناسُ مُتفاوتون فيه بحَسَب أمْزجتهم.

البلاغة: إجادةُ اختيارِ الألفاظِ والإصابةُ في تأْليفها وقَدْرها ومَعناها، وتَحَرّي الصدقِ فيها.

الفصاحة: اشتقاقُها من فَصُح اللّبَن، أي خَلَص، وهي الإصابة في اللفظِ في الائتلافِ دون اعتبارِ الصّدقِ وصوابِ المَعنى. فكلّ كلامٍ جَزلِ اللفظِ حَسَنِ التركيب فموصوفٌ بالفصاحة صدقاً أو كذباً. فالبلاغةُ تَرجع إلى اللفظِ والمَعنى، والفصاحةُ إلى اللفظِ دون المعنى.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 105 ـ 116

العقلُ العمليّ والقوة النظرية

وأما العقلُ العَمَليّ فقوةٌ للنفسِ هي مبدأُ التحريكِ للقوةِ الشوقيةِ إلى ما تَختاره من الجُزئيات لأجلِ غايةٍ مَظْنونةٍ أو مَعلومة.

وهذه قوةٌ مِحَرّكة، وليست من جنس العلوم، وإنما سُمّيت عَقْلية لأنها مُؤْتَمِرةٌ للعقل، مطيعةٌ لإشاراته بالطّبع، فكم من عاقلٍ يَعرف أنّه مُسْتَضرّ باتّباعِ شهواته ولكنّه يَعْجز عن المُخالفة للشهرةِ لا لقصورٍ في عقله النّظري بل لفُتورِ هذه القوة التي سُمّيَت **العقلَ العملي**. وإنما تَقوى هذه القوةُ بالرياضةِ والمُجاهدة والمُواظبة على مخالفة الشهوات.

ثم للقوةِ النّظريةِ أربعةُ أحوال:

الأولى: أن لا يكون لها شيءٌ من المعلوماتِ حاصلةً، وذلك للصبيّ الصغير، ولكن فيه مُجَرَّدُ الاستعداد، فيُسمّى هذا **عقلاً هَيولانياً**.

الثانية: أن يَنتهي الصبيُّ إلى حدِّ التمييزِ فيَصيرَ ما كان بالقوة البعيدة بالقوةِ القريبة، فإنه مَهما عُرِضَ عليه الضروريات وَجَدَ نفسَه مُصَدِّقاً بها، لا كالصبيّ الذي هو ابنُ مَهْدٍ، وهذا يُسَمّى **العَقْل بالمَلَكة**.

الثالثة: أن تكونَ المعقولاتُ النظريةُ حاصلةً في ذهنه، ولكنه غافلٌ عنها، ولكن مَتى شاءَ أحْضرها بالفعل، ويُسَمّى هذا **عقلاً بالفعل**.

الرابعة: وهو أن تكونَ تلك المَعلومات حاضرةً في ذهنه، وهو يُطالعها ويلابِس التأمُّل فيها، وهو العِلْم الموجود بالفعلِ الحاضر. ويُسمّى **العَقْل المستفاد**.

الغزالي في (معيار العلم) ص 288

العَقْلُ النظريُّ والعملي

لَمّا كان العقلُ علمَ ماهياتِ الموجودات، والموجوداتُ قسمان: موجوداتٌ نَعْقِلها ولا نَقْدر على إيجادِ المَوْجود منها، فيَنقسم العقلُ قسمين: أحدَ القِسمين عَقلٌ نظريّ يَعقل الإنسانُ ببحثه ونَظَرِه موجوداتٍ لا قدرةَ له على إيجادها البتّة، لكنّها تَحْصل معقولةً له. . . والقسم الثاني: أنّ الإنسانَ يَعْقِل الموجوداتِ الصناعيةَ التي له قدرةٌ على إيجادها، وهذا هو للإنسان **العَقْلُ العَمَليّ**، وكَمالُه أن يَعْقِلَها ويُوجِدَها؛ وبيِّنٌ أنّ وجودَها يوجَد بإرادةِ الإنسانِ، وإنما توجَد بأعضاءِ بدنِ الإنسان، إما بأن تَتَحرّك الأعضاءُ دون آلاتٍ من خارج، وإما بأنْ تَتَحرّك الأعضاءُ فتُحَرِّكَ آلاتٍ من خارج، فتُحَرّكه الأعضاءُ إذ تَمَّ وجودُ المَصْنوعاتِ الصناعيةِ التي تكون بإرادةِ الإنسان.

ابن باجة في (رسائل فلسفية) ص 170 ـ 171

العقلُ والقوةُ المُتَخَيّلة

إن العقلَ يأخُذ من القوةِ المُتَخَيّلةِ معلوماتٍ هي المَعقولات. . . وإنّه يُعطي القوةَ المُتَخَيّلةَ معلوماتٍ أُخَرَ يَبْسطها فيها: إما معلومات استنبطها العقلُ وبَسَطها في المُتَخَيّلة، مما يَقْدِر الإنسانُ أن يصنَعَه بإرادته من آراءٍ خُلُقية وصناعية، وإما أن يُعطيَ العقلُ القوةَ المتخيّلةَ معلوماتٍ يَبسطها فيها من حوادثَ جَرَت في العالِم يُوجِدها فيها قبلَ حدوثها، أو ما حَدَثت ولم تَحْصُل في القوةِ المُتَخَيّلةِ عن حاسّةٍ، بل عن العَقْل الذي يَخْدمها؛ منها ما يكون بالرّؤيا الصادقةِ؛ والعَجَبُ العجيبُ فيها ما يكونُ بالوحيِ أوْ بضروبِ الكَهانات.

وبيّنٌ أن ما يُعطيه العقلُ الإنسانيُّ للتَّخَيُّلِ ليس هو منه ولا يَضَعه هو فيه، بل يَفْعَلُ هذا الفعلَ فيه فاعلٌ عَلِمَهُ قبلُ، قادرٌ على إيجاده، لا إلَه إلاّ هو، هو سَبَبُ وجوده، ومُحَرّكُ الأجرامِ الفاعلةِ بإرادتِه إلى أن تَفعل ما يُريده في الأجرامِ المُنفعلة، كما أنه لَمّا أراد أن نَعْلَم ما يُحْدِثُه في العالم أفاضَ على الملائكةِ عِلْمَ ذلك، ومن ملائكته يَفيض ذلك العلمُ على عقولِ الإنسان، فيُدركه إنسانٌ إنسانٌ بحسبِ ما وُهِبَ من الاستعدادِ لقَبوله.

ابن باجة في (رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة) ص 154 ـ 155

العقلُ الغريزي حُجة إلَهية

إن العلومَ الحقيقية، التي هي أبديةٌ باليَقين. . . لن تَصير مُسْتَبْتَةً بالحسّ البدنيّ الذي هو مُعَرّضٌ للغلطِ والسّهو، لكنها تصيرُ مقتناةً بالعقلِ الغريزيّ الذي هو حُجّةٌ إلَهية، وقَد أقيم للنفسِ مقامَ القوةِ المُبْصِرة للعينِ الجَسدانية.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 92

حُكْمُ العَقْل

إن الأشياءَ بالإضافة إلى العقلِ تَفْتَنّ إلى أقسامٍ ثلاثة:

أحدهما: الموجَب بالعقل.

والثاني: المُجَوّزُ في العقل.

والثالث: المَدْفوع عند العقل.

وكلّ ما أوْجَبهُ العَقْل فمُلْتَزَمٌ مقبول، وكلّ ما دفعه العقلُ فمُطَّرَحٌ مرذول، وكلّ ما جَوّزه العقلُ فحُكْمُه موقوفٌ إلى أن يوجَد له في المعقولات ما يَستدعيه إلى نفسِه إما إيجاباً وإما إسقاطاً.

أبو الحسن العامري في (الإعلام بمناقب الإسلام) ص 103

العقلُ المستفاد

وَحَدّ العقلِ المُستفاد أنّه ماهيةٌ مجردةٌ عن المادّة مرتَسِمةٌ في النفسِ على سبيل الحصولِ من خارج.

الغزالي في (معيار العلم) ص 289

العقلُ المكتسَب

واختَلَف الناسُ في العقلِ المُكتسب إذا تناهى وزاد، هل يكون فضيلةً أم لا؟ فقال قوم: لا يكون فضيلةً لأن الفضائلَ هيئاتٌ مُتَوسّطة بين فضيلتَين ناقصتين، كما أنَّ الخَيْرَ مُتَوَسّط بين رَذيلتين، فما جاوز التوسُّطَ خَرج عن حَدّ الفضيلة، قالوا: لأنّ زيادةَ العقل تُفْضي بصاحبِها إلى الدهاءِ والمَكْر، وذلك مذموم.

واعلم أنّ العقلَ المكتسَب لا يَنْفَكُّ عن العقلِ الغريزي، لأنه نتيجةٌ منه، وقد يَنْفَكّ العقلُ الغريزيّ عن العقلِ المُكْتَسب، فيكون صاحبُه مسلوبَ الفضائل، موفورَ الرذائل.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 12 ـ 14

العقلُ النّظري

هو قوةٌ للنفسِ تَقْبَل ماهياتِ الأمورِ الكُلِّيةِ من جهةِ ما هي كلّية، وهي احترازٌ

عن الحسّ الذي لا يَقبل إلا الأمورَ الجُزْئية، وكذا الخيال. وكأنّ هذا هو المُراد بصحّة الفطرةِ الأَصلية عند الجماهير كما سَبَق.

الغزالي في (معيار العلم) ص 287 ـ 288

العقل بالفِعل

وحَدُّ العقلِ بالفعل أنّه استكمالٌ للنفسِ بصُوَرٍ ما، أي صور مَعقولة، حتى متى شاء عَقلها أو أَحْضرها بالفعل.

الغزالي في (معيار العلم) ص 289

العَقل بالمَلَكة

وحَدُّ العقلِ بالمَلَكَة أنّه استكمالُ العَقْلِ الهَيولاني حتى يَصير بالقوة القريبةِ من العقل.

الغزالي في (معيار العلم) ص 288

عقل الكلّ

وأمّا عَقْل الكُلّ فَيُطلق على مَعْنيين: **أحدهما** ـ وهو الأوفقُ للّفْظِ ـ أن يُراد بالكلِّ جملةُ العالَم، فَعَقل الكلِّ على هذا المعنى، بمعنى شرحِ اسْمه، أنه جملةُ الذواتِ المُجَرّدةِ عن المادّةِ من جميع الجهاتِ التي لا تَتحرّك لا بالذاتِ ولا بالعَرَض ولا تُحرّك إلا بالشوق. وآخِر رُتْبةِ هذه الجملة هي **العقلُ الفَعّال** المُخْرِجُ للنفسِ الإنسانية في العلومِ العَقْلية من القوةِ إلى الفعل، وهذه الجُملة هي مبادىءُ الكلّ بَعْد المَبْدإ الأول.

والمَبْدأ الأول: هو مُبْدِعُ الكلّ.

وأما الكلّ، بالمعنى الثاني، فهو الجِرْمُ الأقصى، أعني الفَلَك التاسعَ الذي يَدور في اليومِ والليلةِ فيَتَحَرّكُ كلُّ ما هو حَشْوه من السماواتِ كلّها، فيقال لجِرْمه:

جِرْمُ الكلّ، ولحَرَكَتِه: حَركةُ الكلّ، وهو أعظمُ المَخلوقات، وهو المرادُ بالعَرْش عندَهم.

فعقلُ الكلّ بهذا المَعنى هو جوهرٌ مُجَرَّدٌ عن المادة من كلِّ الجهات، وهو المُحَرّك لحركةِ الكُلّ على سبيلِ التشويقِ لنَفْسه، ووجودُه أولُ وجودٍ مستفادٍ عن الأول، ويَزْعمون أنه المرادُ بقوله عليه الصلاة والسلام: «أولُ ما خَلَق اللّهُ العَقْلَ، فقال له أَقْبِل فأَقْبَل» (الحديث إلى آخره).

الغزالي في (معيار العلم) ص 292

العقل التجريبي

إنك تسمع في كتب الحكماء قولَهم: «إنّ الإنسان هو مدني بالطبع، يذكرونه في إثباتِ النبوات، وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كنايةٌ عن الاجتماع البشري، ومعنى هذا القول أنه لا يمكن حياةُ المُنْفرِد من البشر، ولا يَتِمُّ وجودُه إلا مع أبناءِ جِنسه، وذلك لِما هو عليه من العَجْز عن استكمالِ وجُودِه وحياتِه، فهو مُحْتاجٌ إلى المُعاونة في جميعِ حاجاتِه أبداً بطَبْعه، وتلكَ المُعاوَنة لا بدّ فيها من المُفاوضة أولاً، ثم المُشاركة وما بَعدها. وربما تُفْضي المعاونةُ عند اتّحادِ الأعراضِ إلى المُنازعةِ والمشاجرةِ، فتَنْشأُ المنافِرةُ والمُؤالفة والصداقةُ والعداوةُ ويؤول [الأمر] إلى الحربِ والسلمِ بين الأممِ والقبائل، وليس ذلك على أيِّ وجهٍ اتّفقَ كما بَيْنَ الهَمَلِ من الحَيواناتِ، بل للبشرِ ـ بما جَعَلَ اللّه فيهم من انتظامِ الأفعالِ وترتيبِها بالفكْرِ ـ جعله مُنْتَظماً فيهم، ويَسَّرَهُم لإيقاعِه على وجوهٍ سياسيةٍ وقوانينَ حِكْميةٍ يُنَكّبون فيها عن المفاسدِ إلى المَصالِح، وعن القبيحِ إلى الحَسَن، بعد أن يُمَيِّزوا القبائحَ والمَفْسَدَة بما ينشأ عن الفعلِ من ذلك عن تجربةٍ صحيحةٍ وعوائدَ معروفةٍ بينهم فيفارقون الهَمَل من الحيوان، وتَظْهر عليهم نتيجةُ الفِكْرِ في انتظامِ الأفعال، وبُعْدِها عن المفاسد.

هذه المعاني التي يَحْصُلُ بها ذلك لا تَبْعُد عن الحِسِّ كلَّ البُعْدِ، ولا يَتعمّقُ

فيها الناظر، بل كلُّها تُدْرَك بالتجربة، وربما تُستفاد لأنها معانٍ جزئيةٌ تتعلّقُ بالمحسوسات، وصِدْقُها وكذبُها يَظهر قريباً في الواقِع، فيستفيدُ طالبُها حصولَ العِلْم بها من ذلك، ويَستفيد كلُّ واحدٍ من البَشر القَدْرَ الذي يُسِّرَ له فيها، مقتنِصاً له بالتَّجربةِ بين الواقعِ في مُعاملة أبناءِ جِنْسه، حتى يَتَعَيّنَ له ما يَجِب ويَنبغي فعلاً وتَرْكاً، وتَحْصُلَ في ملابَستِه المَلَكَةُ في معاملة أبناءِ جنسه. ومن تَتَبَّع ذلك سائرَ عُمْرِه حَصَلَ له العثورُ على كلِّ قضيةٍ قَضية، ولا بدّ، بما تَسَعُه التجربةُ من الزمن.

وقد يُسَهِّلُ اللَّهُ على كثيرٍ من البَشَرِ تحصيلَ ذلك في أقربِ مُدةٍ من زمن التَّجربة إذا قَلّد الآباءَ والمَشْيَخة والأكابرَ ولَقِنَ عَنهم ووعَى تعليمَهم، فيَستغني عن طولِ المعاناةِ في تتبُّع الوقائعِ واقتناصِ هذا المعنى من بينها. ومَنْ فَقَدَ العِلْمَ في ذلك والتقليدَ فيه أو أعْرَض عن حسنِ استماعِه واتّباعِه طال عَناؤُه في التأديبِ بذلك، فيجري في غيرِ مألوفٍ، ويُدْرِكها على غيرِ نسبةٍ، فتوجَد آدابُه ومعاملاتُه سيئةَ الأوضاعِ، باديةَ الخَلَلِ، ويَفْسُد حالُه في معاشِه بين أبناءِ جنسه، وهذا مَعنى القولِ المشهور: «مَن لَمْ يُؤَدِّبْهُ والداهُ أَدَّبَهُ الزمان»، أَيْ من لَمْ يُلَقَّنْ الآدابَ في معاملةِ البَشَر من والديه ـ وفي معناها المَشيخةُ والأكابر ـ ويَتعَلّم ذلك منهم، رجَع إلى تَعلُّمِه بالطبعِ من الواقعاتِ على توالي الأيامِ، فيكون الزمانُ مُعَلِّمَه ومُؤدِّبَه لضرورةِ ذلك بضرورةِ المعاونةِ التي في طَبْعه، وهذا هو **العقلُ التَجْريبيّ**، وهو يَحْصُل بعدَ **العَقْل التمييزيّ** الذي تَقَع به الأفعالُ... وبَعْدَ هذين مرتبةُ العَقْلِ النّظري الذي تَكَفّلَ بتفسيره أهلُ العلوم... ﴿وجَعَلَ لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدةَ، قليلاً ما تَشكرون﴾. (السجدة/ 9).

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 978 ـ 979

العقلُ المرْشِد

وإذا كان البدَنُ مُفتقِراً في مصالحه إلى تأثيرِ الطبيعةِ وكانت الطبيعةُ مفتقرةً في تأديةِ أفعالها إلى تدبيرِ النَّفْس، وكانت النفسُ مفتقرةً في اختيارِها إلى إرشادِ العَقْل،

ولم يَكُن فوقَ العَقْلِ فاتحٌ إلا الهِداية الإلَهية، فبالحَرِيّ أن يكون المستعينُ بصريحِ العَقل في كافّة المصارف مشهوداً له بغبطةِ الاكتفاءِ بمَولاه، وأن يكون التابعُ لشهوةِ البدن، المُنقادُ لدواعي الطبيعةِ، والمُؤاتي لهَوى النفسِ، إذا لم يكن مُستمسِكاً بموجِب العقلِ، بعيداً من مَولاه، ناقصاً في رُتْبته، فإذن لا خَيرورةَ لمن لَزِمَ الأوائلَ الكثيرة ولم يَترَقّ بعَقله إلى الحَقّ الأول.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 82 أورده في بيان مذهب أنباذ قليس وآراء حكماء اليونان فيه.

العقل والرُّسل هاديان

للّه ـ عزّ وجلّ ـ رسولان إلى خلائقِه، أَحدُهما: من الباطنِ وهو العَقْل. والثاني: من الظاهرِ وهو الرسولُ. ولا سبيل لأحدٍ إلى الانتفاعِ بالرسولِ الظاهرِ ما لَم يَتَقدَّمه الانتفاعُ بالباطنِ؛ فالباطنُ يَعْرف صِحّةَ دعوى الظاهِر، ولولاه لَما كان تَلْزَم الحجّة، ولهذا أحال اللّه مَن يُشَكِّك في وَحْدانيته وصِحّة نبوةِ أنبيائه على العقلِ، وأمر أنْ يَفْزَعَ إليه في معرفةِ صِحّتها، فالعقل قائدٌ والدينُ مُسَدِّدٌ، ولو لم يكن العقلُ لم يكن الدينُ باقياً، ولَو لم يَكُن الدين لأصبحَ العقلُ حائراً، واجتماعُهما ـ كما قال تعالى ـ: ﴿نورٌ على نور﴾ [النور/ 35].

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 124

العقل والشرع

قوله ـ (أي الغَزَالي) ـ: «إنّ كُلَّ ما قصَرَتْ عن إدراكه العقولُ الإنسانيةُ فواجبٌ أن نَرجعَ فيه إلى الشرع» حَقٌّ، وذلك أنّ العلمَ المُتَلَقّى مِنْ قِبَلِ الوحي إنما جاء مُتَمِّماً لعلومِ العقلِ، أعني أنّ كلَّ ما عَجَزَ عنه العقلُ أفادَه الله ـ تعالى ـ الإنسانَ من قِبَلِ الوحي.

ابن رشد في (تهافت التهافت) ص 255

الضُّعف العقلي

إما ذاتي وإما عَرَضي، فالذاتي هو ما يكون في الإنسانِ الفَتِيّ الذي لا تجاربَ معه إمّا لِصِغَرِ سِنّه وإما لغباوةِ طبعه، والعَرَضي هو ما يكون للإنسان عندما تَغْلِب عليه بعضُ الآلامِ النفسانية مثل شهوةٍ مُفْرِطة، أو غضبٍ مُفْرِط، أو حُزنٍ، أو خوفٍ، أو طَرَبٍ، أو ما أشبه ذلك.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ جوابات) ص 59

العَقلُ الفَعّالُ

ماهيتــه:

العقل الفَعّالُ هو القوةُ الإلَهية التي يَهتدي بها كلُّ شيءٍ في العالَمِ العُلْويّ والسّفلي من الأفلاكِ والكواكبِ والجمادِ والحَيَوانِ غيرِ الناطقِ والإنسانِ لاجتلابِ مَصْلَحَته وما به قِوامُه وبقاؤُه على قَدْر ما تتهيأ له وعلى حَسَب الإمكان.

وهذه القوةُ التي في الأشياءِ التي في العالَم الطبيعي تُسَمّى الطّبيعة.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 81

فعلُ العَقْل الفَعّال

والعقلُ الفعّالُ فعلُه العنايةُ بالحيوانِ الناطقِ والتماسُ تَبليغه أقْصى مراتِب الكمالِ الذي للإنسانِ أنْ يَبْلُغه، وهو السعادةُ القُصوى، وذلك أن يصيرَ الإنسانُ في مرتبةِ العَقلِ الفَعّال، وإنما يكون ذلكَ بأن يَحْصُل مفارِقاً للأجسامِ، غيرَ محتاجٍ في قوامِه إلى شيءٍ آخَرَ مما هو دونَه من جسمٍ أو مادّةٍ أو عَرَض، وأن يَبقى على ذلك الكمالِ دائماً.

والعقلُ الفَعّال ذاتُه واحدةٌ أيضاً، ولكنّ رُتْبَته تحوزُ أيضاً ما تَخَلّص من الحيوانِ الناطقِ وفاز بالسعادةِ؛ والعقلُ الفعّالُ هو الذي يَنبغي أن يُقالُ إنه الروحُ

الأمينُ وروحُ القُدُس، ويُسَمّى بأشباهِ هَذَين من الأسماء، ورُتْبَتَهُ تُسَمّى المَلَكوت وأشباهَ ذلك من الأسماء.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 32

ومنزلةُ العَقْلِ الفَعّالِ من الإنسان منزلةُ الشمسِ من البَصَر، فكما أنّ الشمسَ تُعطي البَصَرَ الضَّوْءَ فيصيرُ البَصرُ بالضوءِ الذي استفادَه من الشمس مُبْصِراً بالفعل بَعد أن كان مُبْصِراً بالقوة، وبذلك الضوءِ يُبْصرُ الشمسَ نَفْسَها التي هي السببُ في أنْ أبْصَرَ بالفعل، وبالضوءِ أيضاً تصير الألوانُ التي هي مَرْئيةٌ بالقوة مَرْئيةً بالفعلِ، ويَصيرُ البَصَرُ الذي هو بالقُوةِ بصراً بالفعل، كذلك العقلُ الفعّال يُفيدُ الإنسانَ شيئاً يَرْسُمه في قُوّته الناطقةِ، منزلةُ ذلك الشيءِ من النّفسِ الناطقةِ مَنْزلة الضوءِ من البَصَر. فبذلك الشيءِ تَعْقِلُ النفسُ الناطقةُ العَقْلَ الفَعّال، وبه تَصير الأشياءُ التي هي معقولةٌ بالقُوّةِ معقولةً بالفعل، وبه يَصير الإنسان الذي هو عَقْلٌ بالقوةِ عقلاً بالفعلِ والكمالِ إلى أن يَصيرَ في قُربٍ من رُتْبة العقلِ الفعّال، فيَصيرَ عقلاً بذاته بَعد أن لم يَكُن كذلك، ومعقولاً بذاتِه بَعد أن لم يَكُن كذلك، ويَصيرَ إلَهياً بعدَ أن كان هَيولانياً. فهذا هو فعلُ العقلِ الفَعّال، ولهذا سُمِّيَ العَقْلَ الفَعّالَ.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 35 ـ 34

والعقلُ الفَعّال هو فيما يُعطيه الإنسانَ على مثالِ ما عليه الأجسامُ السماويةَ، فإنه يُعطي الإنسانَ أولاً قوةً ومَبدأً به يَسعى أو به يَقْدر الإنسان على أن يَسعى من تلقاءِ نفسَه إلى سائرِ ما يَبْقى عليه من الكمالات. وذلك المبدأُ هو العلومُ الأولى والمعقولاتُ الأُوَّلُ التي تَحْصلُ في الجُزءِ الناطقِ من النّفس، وإنما يُعْطيه تلكَ المعارفَ والمعقولاتِ بعد أن يَتَقدَّم في الإنسانِ ويَحْصلَ فيه أوّلاً الجزءُ الحاسُّ من النفسِ والجزءُ النُّزوعيُّ الذي به يكون الشوقُ والكراهةُ التابعان للحاسّ؛ وآلاتُ هَذين من أجزاءِ البَدن، فبِهذين تَحْصُل الإرادة.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 71 ـ 72

العقلُ الفعّالُ ماهيةٌ مُجَرّدة عن المادّة

والمُراد بالعقلِ الفَعّال كلُّ ماهيةٍ مُجَرّدةٍ عن المادّةِ أصلاً.

فَحَدُّ العقلِ الفَعّالِ؛ أمّا من جهة ما هو عَقْل: أنّه جَوْهَرٌ صُورِيٌّ، ذاتُه ماهيةٌ مجرّدةٌ في ذاتها - لا بتجريدِ غَيرها لها - عن المادّة وعن علائقِ المادّة، بل هي ماهيةٌ كُلّية موجودةٌ. فأما من جهةِ ما هو فَعّالٌ؛ فإنه جَوْهر بالصّفةِ المَذْكورة من شأنه أن يُخْرِجَ العَقلَ الهَيولانيَّ من القوةِ إلى الفعلِ بإشرافِه عليه. وليس المرادُ بالجَوهر المُتَحَيِّزَ - كما يُريدُه المتكلّمون - بل هو قائمٌ بنفسه لا في مَوضوع. والصوريُّ احترازٌ عن الجِسم وما في المَوادّ. وقولُهم لا بتجريدِ غَيرِه احترازٌ عن المعقولاتِ المُرتَسِمَةِ في النَّفْسِ من أشخاصِ المادياتِ، فإنها مُجَرّدةٌ بتجريدِ العَقْل إياها لا بتجريدها في ذاتِها.

والعَقلُ الفَعّالُ: المُخْرِجُ لنفوسِ الآدميين في العلومِ من القوةِ إلى الفعلِ، نسبتُه إلى المعقولاتِ والقوةِ العاقلة نِسْبة الشمسِ إلى المُبْصَرات والقُوةِ الباصِرة، إذ بها يَخْرج الإبصارُ من القوة إلى الفعل.

وقد يُسَمّون هذه العقولَ: الملائكة؛ وفي وجود جوهرٍ على هذا الوجه يُخالِفُهم المتكَلّمون، إذ لا وجودَ لقائمٍ بنفسه ليسَ بمُتَحَيِّزٍ عندهم إلا الله وَحْده، والملائكةُ أجْسام لطيفةٌ مُتَحَيّزة عند أكْثرِهِم.

الغزالي في (معيار العلم) ص 289

العقلُ الفَعّال والإِدْراكُ العلمي

والعَقْل الفَعّال عندهم عبارةٌ عن أولِ رُتْبَةٍ يَنْكَشِفُ عنها الحسُّ من رُتَب الرُّوحانيات، ويَحملون الاتّصالَ بالعقلِ الفَعّال على الإدراكِ العلمي، وقد رأيتَ فسادَه، وإنما يعني أرسطو وأصحابُه بذلك الاتصالِ والإدراكِ إدراكَ النفس الذي لها من ذاتها وبغيرِ واسطة، وهو لا يحصلُ إلا بكشفِ حجابِ الحِسّ.

ابن خلدون في (المقدّمة) 4: 1205

الإِدْراكَ

معنى الإدراك

الإدراك (في اللّغة): اللقاءُ والوصول.

(وعند الحكماء) مرادِفٌ للعِلْمِ بمعنى الصورةِ الحاصلةِ من الشيءِ عند العَقل، أعمّ من أن يكون ذلك الشيء مجَرّداً أو ماديّاً، جزئياً أو كلياً، حاضراً أو غائباً، حاصلاً في ذاتِ المُدْرِك أو في آلَتِه.

والإدراكُ بهذا المعنى يَتناول أَقساماً أربعة وهي: الإحساسُ، والتّخَيُّل، والتوهُّمُ، والتعقُّل، ومنهم من يَخُصُّ الإدراكَ بالإحساسِ، وحينئذ يكون أخصَّ من العلم، بالمعنى المذكور وقِسْماً منه.

التهانوي في (الكشاف) 2: 28

الإدراك إحساسٌ بالشيء المحْسُوس

الإدراكُ إنَّما هو للنفسِ، وليس إلاّ الإحْساسَ بالشيءِ المحسوسِ والانفعالَ عنه. والدليلُ على ذلك أن الحاسَّةَ قد تنفعل عن المحسوس، وتكون النفسُ لاهيةً فيكون الشيءُ غَيْر مَحْسُوسٍ ولا مُدْرَك، فالنفسُ تُدْرِكُ الصُّورَ المحسوسةَ بالحَواسِّ وتُدرِك صوَرها المعقولةَ بتوسُّطِ صُوَرِها المحسوسةِ، إذ تستفيد معقوليةَ تلك الصُّور من محسوسيتها، ويكون معقولُ تلك الصورِ لها مطابقاً لمحسوسها وإلا لم يَكُن معقولُها. وليس للإنسانِ أن يُدْرِك معقولية الأشياء من دونِ وساطةِ مَحسوسيتها، وذلك لنقصانِ نَفْسه واحتياجِه في إدراكِ الصورِ المعقولةِ إلى توسُّطِ الصورِ المحسوسة.

ابن سينا في (التعليقات) ص 23

طُرُقُ الإدراك

يَقعُ العِلْم بالمعلوم إذا كان ضرورةً من ستّةِ طُرق: فمنها الحواسُّ الخَمْس وهي: حاسةُ البصر، وحاسة السمع، وحاسة الذوق، وحاسة الشم، وحاسة اللمس. . . وقَصْدُنا بذكرِ الحاسَّة ها هنا الإدراكُ الموجودُ بالحواسّ لا الأجسام المؤتلفة على الصورة التي ما حصل عليها من الأجسامِ سَمّيناه عيناً وأنفاً وفماً ويداً. فكلُّ علم حَصَل عند إدراكِ حاسّةٍ من هذه الحواسِّ فهو علمُ ضرورةٍ يَلْزَم النفسَ لزوماً لا يُمكن معه الشكُّ في المُدْرَكِ ولا الارتيابُ به.

والضرب السادسُ منها ضرورةٌ تُخْتَرَعُ في النفس ابتداءً من غير أن تكونَ موجودةً ببعض هذه الحواسِّ كعلمِ الإنسانِ بنفسه وما يجده فيها من الصحةِ والسَّقِمَ واللذةِ والألمِ والغَمِّ والفرح والقُدرةِ والعجزِ والإرادةِ والكراهةِ والإدراكِ والعَمَهِ وغيرِ ذلك مما يَحْدُث في النفس مما يُدركهُ الحيُّ إذا وُجِدَ به.

الباقلاني في (التمهيد) ص 36 ـ 37

التصديق والتصور

التَّصديقُ (في اللغة): نسبةُ الصِّدقِ بالقلبِ أو اللسانِ إلى القائلِ. . . والفَرْقُ بينه وبين المَعْرِفة أنّ ضدّه: الإنكارُ والتكذيب، وضدّ المعرفة: النّكارةُ والجَهالة، وإليه أشار الإمام الغزالي ـ رحمه الله ـ حيث فَسَّرَ التصديقَ بالتسليم، فإنه لا يكون مع الإنكارِ والاستكبار، بخلافِ العِلْمِ والمعرفة.

(وعند المتكلّمين والمنطقيين): يُطْلَق على قِسْمٍ من العلم المقابِلِ للتصوُّر، ويُسمّيه البعضُ بالعلم أيضاً. قالوا: العِلْمُ إن خَلا عن الحُكْمِ فَتَصوُّرٌ وإلا فَتَصْدِيقٌ. . . وكذا معناهما ـ على مذهبِ الحكماء الأقدمينَ ـ فإنَّ التَّصديقَ عندهم هو نفسُ الحُكْم المُفَسّر بإدراكِ أن النسبةَ واقعةٌ أو ليست واقعةً.

التهانوي في (الكشاف) 4: 260 ـ 261

التصوُّر بالعقل

هو أن يُحِسّ الإنسانُ شيئاً من الأمورِ التي هي خارج النفس، ويُعْمِلَ العقلَ في صورة ذلك الشيء ويَتَصَوَّره في نفسه، على أن الذي هو من خارج ليس هو بالحقيقةِ مطابقاً لما يَتَصوُّره الإنسانُ في نفسِه، إذ العقل أَلْطَفُ الأشياء، فما يَتصوّره فيه هو إذن أَلْطَف الصُّوَرِ.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ جوابات) ص 103

كيف يُكتَسبُ التصوُّرُ والتصديق

كلُّ معرفةٍ وعلمٍ فإما تَصَوُّرٌ وإما تَصديق. والتصوُّرُ هو العلم الأولُ، ويُكْتَسَبُ بالحَدّ وما يَجري مجراه مثل تصوُّرِنَا ماهيةَ الإنسان. والتصديقُ إنما يُكْتَسَبُ بالقياسِ أو ما يَجري مجراه مثل تصديقِنا بأنّ للكلِّ مَبْدأً.

فالحدُّ والقياسُ آلتان بهما تُكْتَسب المعلوماتُ التي تكون مجهولةً فتصيرُ معلومةً بالرَّوِيةِ، وكلُّ واحدٍ منهما، منه ما هو حقيقيٌّ ومنه ما هو دونَ الحقيقيّ ولكنّه نافعٌ مَنْفَعَةً ما بحَسَبِه، ومنه ما هو باطلٌ مُشَبَّهٌ بالحقيقي.

والفطرةُ الإنسانية ـ في الأكثرِ ـ غيرُ كافيةٍ في التّمييزِ بين هذه الأصناف، ولولا ذلك لما وَقَع بين العقلاءِ اختلافٌ ولا وَقَع لواحدٍ منهم في رأْيِه تناقض. وكلُّ واحدٍ من القياسِ والحَدِّ فإنه معمولٌ ومُؤَلّفٌ من معانٍ معقولةٍ بتَأْلِيفٍ محدود، فيكون لكلِّ واحدٍ منهما مادّةٌ منها أُلِّفَ وصورةٌ بها يَتِمُّ التأليف.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 43

التصوُّر والتَّصديق حَدٌّ وقياس

كلُّ علمٍ فإنه إما تصوُّرٌ وإما تَصديق، وربما كان تَصَوُّرٌ بلا تصديقٍ مثل من يَتَصَوَّرُ قولَ القائل: إن الخلاءَ موجود، ولا يُصَدِّقُ به، ومثل من يتصوّر معنى

الإنسانِ وليس له فيه ولا في شيءٍ من المُفرداتِ تصديقٌ ولا تكذيب.

وكلُّ تصديقٍ وتصوُّرٍ فإما مكتسبٌ ببحثٍ ما، وإما واقعٌ ابتداءً، والذي يُكْتَسَبُ به التصديقُ هو القياسُ وما يُشْبِهُه... والذي يُكْتَسَب به التصوُّر فهو الحدُّ وما يُشْبِهه....

وللقياس أجزاءٌ مصدَّقٌ بها ومُتَصَوَّرَةٌ، وللحدِّ أجزاءٌ مُتَصَوَّرَةٌ، وليس يذهب ذلك إلى غيرِ نهايةٍ حتى تكونَ تلك الأجزاءُ إنما يَحْصُل العلمُ بها بالاكتسابِ من أجزاء أخرى، هذا شَأنُها إلى غير النهاية، ولكن الأمورَ تَنْتَهي إلى مُصَدّقاتٍ بها ومُتَصَوَّرات بلا واسطة، ولْنَعُدّ المصدَّقَ بها بلا واسطة.

ابن سينا في (كتاب النجاة) ص 79

الإلهـــــام

الإلهامُ والتَّعَلُّمُ

إن العلومَ التي ليست ضروريةً، وإنما تَحْصُل في القلبِ في بعضِ الأحوال، تَخْتلِف الحالُ في حصولها، فتارةً تَهْجم على القلبِ كأنّه أُلْقِيَ فيه من حيثُ لا يَدْري، وتارةً تُكْتَسَب بطريقِ الاستدلالِ والتعلُّم.

فالذي يَحْصل لا بطريقِ الاستدلالِ وحيلةِ الدليل يُسَمّى **إلهاماً**، والذي يَحْصُل بالاستدلالِ يُسَمّى **اعتباراً** واستِبصاراً، ثم الواقعُ في القلبِ بغير حيلةٍ وتَعَلُّمٍ واجتهادٍ من العبد يَنْقسم إلى ما لا يَدْري العبدُ أنه كيف حَصَل له، ومن أين حَصَل، وإلى ما يَطَّلِع معه على السببِ الذي منه استفادَ ذلك العلمَ، وهو مشاهدةُ المَلَك الملقى في القلبِ، والأول يُسَمّى إلهاماً ونَفْثاً في الرّوع، والثاني يُسمّى وحياً، وتَخْتَصُّ به الأنبياءُ، والأول يَخْتَصّ به الأولياءُ والأصفياءُ، والذي قَبله ـ وهو المُكْتَسَبُ بطريقِ الاستدلال ـ يَخْتَصُّ به العلماء.

وحقيقةُ القولِ فيه أنَّ القلْبَ مستعدٌّ لأنْ تَنْجَلِيَ فيه حقيقةُ الحقِّ في الأشياءِ

كلِّها، وإنما حيلَ بينه وبينها بالأسباب الخمسةِ التي سَبَقَ ذكرها، فهي كالحجابِ المُسْدَلِ الحائلِ بيْن مِرْآةِ القلبِ وبين اللوحِ المحفوظِ الذي هو مَنقوشٌ بجميع ما قَضى الله به إلى يوم القيامة. وتَجَلِّي حقائقِ العلومِ من مرآةِ اللَّوحِ في مرآةِ القلبِ يُضاهي انطباعَ صورةٍ من مِرْآةٍ في مرآةٍ تُقابِلها، والحجاب بين المِرْآتَيْن تارةً يُزال باليدِ وأخرى بهبوب الرياحِ تُحَرِّكُه، وكذلك قد تَهُبُّ رياحُ الألطافِ وتَنْكَشفُ الحُجُبُ عن أعينِ القلوب فَينجلي فيها بعضُ ما هو مسطورٌ في اللوحِ المَحْفوظ. . .

الغزالي في (الأحياء) 3: 14 ـ 15

الفِكْـــرُ

قُدرات الفكر الإنساني

إنَّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ مَيّز البشرَ عن سائرِ الحَيواناتِ بالفكْرِ الذي جَعَله مبدأً كَمالِه ونهايةَ فَضلِه على الكائناتِ وشَرَفِه. وذلك أنّ الإدراكَ ـ وهو شعورُ المُدْرِكُ في ذاته بما هو خارجٌ عن ذاته ـ هو خاصٌّ بالحيوانِ فَقَط من بين سائرِ الكائنات والموجودات. فالحيواناتُ تَشْعر بما هو خارجٌ عن ذاتِها بما رَكّبَ اللّهُ فيها من الحواسِّ الظاهرةِ: السمعِ والبصرِ والشمِّ والذوقِ واللمسِ؛ ويزيد الإنسانُ من بَيْنها أنه يُدْرِكُ الخارجَ عن ذاتِه بالفكرِ الذي وراءَ حِسّه، وذلك بقُوًى جُعِلَت له في بطونِ دماغِه يَنتزعُ بها صُوَّرَ المَحسوسات، ويَجول بذهنِه فيها فَيُجَرّد منها صُوراً أخرى. والفكرُ هو التّصرُّف في تلك الصّورِ وراءَ الحسِّ وجولانُ الذهنِ فيها بالانتِزاع والتّركيب، وهو مَعنى الأفئدةِ في قوله تعالى: ﴿وجَعَلَ لكم السمعَ والأبصارَ والأفئدة﴾ [الملك/ 23] والأفئدةُ جَمْعُ فؤاد وهو هَنا الفِكْرُ، وهو على مراتب:

الأولى: تَعْقِلُ الأمورَ المُرَتَّبة في الخارجِ تَرتيباً طبيعياً أو وضعياً ليَقصد إيقاعَها بقدرته. وهذا الفكر أكثرُه تَصوّراتٌ، وهو العقلُ التمييزي الذي يُحَصّلُ

منافعَه ومعاشَه ويَدْفَع مضارّه.

الثانية: الفكرُ الذي يُفيد الآراءَ والآدابَ في معاملةِ أبناءِ جِنْسه وسياسَتِهم، وأكثرُها تصديقاتٌ تَحْصُل بالتجربةِ شيئاً شيئاً إلى أن تَتِمّ الفائدةُ منها، وهذا هو المُسَمّى **بالعقلِ التجريبي**.

الثالثة: الفكرُ الذي يُفيد العلمَ أو الظنَّ بمطلوبٍ وراءَ الحسِّ لا يَتعلّق به عَمَلٌ، فهذا هو **العَقْل النظري**، وهو تَصَوّراتٌ وتَصْديقاتٌ تنتظم انتظاماً خاصّاً على شروطٍ خاصة، فتُفيدُ معلوماً آخرَ من جِنْسها في التصوُّر أو التَّصديق، ثم يَنتظم مع غيرِه فيُفيدُ علوماً أُخَر كذلك. وغايةُ إفادتِه تَصَوُّرُ الوجودِ على ما هو عليه بأجْناسِه وفُصولِه وأسْبابه وعِلَلِه، فيَكْمل الفكرُ بذلك في حقيقتِه ويَصير عقلاً مَحْضاً ونفساً مُدْرِكة، وهو معنى **الحقيقة الإنسانية**.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 974 ـ 976

عالَمُ الحوادث الفعلية إنما يَتمُّ بالفِكْر

إن عالَم الكائناتِ يَشتمل على ذواتٍ مَحْضَةٍ كالعناصِر وآثارِها، والمُكَوَّناتِ الثلاثةِ عَنها التي هي المَعْدن والنباتُ والحيوانُ، ـ وهذه كلّها متعَلّقاتُ القدرةِ الإلهية ـ وعلى أفعالٍ صادرةٍ عن الحيواناتِ واقعةٍ بمَقصودها مُتَعَلّقةٍ بالقُدرة التي جَعل الله لها عليها؛ فمنها مُنْتَظِمٌ مرتَّب ـ وهي الأفعالُ البشرية ـ ومنها غيرُ منتظمٍ ولا مُرَتّب ـ وهي أفعالُ الحيواناتِ غيرِ البشر، وذلك (أن) الفكر يُدرِك الترتيبَ بيْن الحوادثِ بالطّبع أو بالوَضْع، فإذا قَصَد إيجادَ شَيْءٍ من الأشياءِ، فلأجلِ التّرتيب بيْن الحوادثِ لا بدّ من التفطُّن بسببه أو عِلّتِه أو شَرْطه، وهي على الجُمْلة مبادئه، إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها، ولا يمكن إيقاعُ المُتَقَدِّم مُتأخراً، ولا المتَأخِّر متقدِّماً.

وذلك المبدأُ قد يكون له مبدأٌ آخرُ من تلك المبادىء لا يوجد إلا متأخّراً عَنها، وقد يَرتقى ذلك أوْ يَنتهي، فإذا انتهى إلى آخر المَبادىء في مَرْتَبتين أو ثلاث أو أزيد، وشَرَع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيءُ بدأً بالمبدإِ الأخيرِ الذي انتهى

إليه الفِكْر، فكان أولَ عمله، ثم تابع ما بَعْده إلى آخِر المُسَبَّبات التي كانت أولَ فِكْرته.

مثلاً لو فَكَّر في إيجادِ سَقْف يُكِنُّه انتقل بذهنِه إلى الحائطِ الذي يَدْعَمُه، ثم إلى الأساسِ الذي يَقِفُ عليه الحائطُ، فهو آخِرُ الفكرِ. ثم يبدأُ العملَ بالأساسِ ثم بالحائطِ ثم بالسَّقف، وهو آخرُ العمل. وهذا مَعنى قولِهم: «أولُ العَمَلِ آخرُ الفِكْرة، وأولُ الفِكرة آخرُ العَمَل» فلا يَتِمّ فعلُ الإنسانِ في الخارج إلا بالفكرِ في هذه المَرْتبات لِتَوَقُّفِ بَعْضها على بعضٍ، ثمّ يَشْرع في فعلها.

وأولُ هذا الفكرِ هو المُسَبَّب الأخير، وهو آخرُها في العَمَلِ؛ وأَوَّلها في العملِ هو المُسَبّبُ الأولُ وهو آخِرها في الفكرِ، ولأجل العثورِ على هذا الترتيبِ يَحْصل الانتظامُ في الأفعالِ البشرية.

وأما الأفعالُ الحَيوانيةُ لغيرِ البشرِ فليس فيها انتظامٌ لعَدَم الفكرِ الذي يَعثرُ به الفاعلُ على الترتيبِ فيما يَفعل، إذ الحيواناتُ إنما تُدْرِكُ بالحواسّ، ومُدْرَكاتُها متفرِّقةٌ خَلِيّةٌ من الربطِ لأنه لا يكون إلا بالفكر.

ولما كانت الحواسُّ المعتَبَرةُ في عالمِ الكائنات هي المُنْتظمة، وغيرُ المنتظمةِ إنما هي تَبَعٌ لها، اندرجت حينئذٍ أفعالُ الحيواناتِ فيها، فكانت مُسَخَّرة للبَشر، واستولَت أفعالُ البشرِ على عالَمِ الحوادثِ بما فيه، فكان كلُّه في طاعَته وتسخيره، وهذا مَعنى الاستخلافِ المُشار إليه في قَوله تعالى: ﴿إني جاعلٌ في الأرضِ خليفةً﴾ [البقرة/30].

فهذا الفكرُ هو الخاصّةُ البشريةُ التي تَمَيَّزَ بها البشرُ عن غيرِه من الحيوانِ، وعلى قَدْر حصولِ الأسبابِ والمُسَبّباتِ في الفكرِ مُرَتّبَةً تكون إنسانيةً، فَمِن الناس من تتوالى له السَّبَبية في مرتَبتين أو ثلاث، ومنهم من لا يَتجاوزها، ومنهم من يَنتهي إلى خمس أو ستّ فتكون إنسانيةً أعلى.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 976 ـ 977

الفكر بنظرة صوفية

معنى الفكرِ هو إحضارُ مَعْرِفَتَيْن في القلبِ ليُسْتَثْمَرَ منهما معرفةٌ ثالثة؛ ومثالُه: أن مَنْ مالَ إلى العاجلةِ وآثَرَ الحياةَ الدنيا وأرادَ أن يَعْرِف أنّ الآخرةَ أَوْلَى بالإيثارِ من العاجلةِ، فله طريقَان: أحدُهما أن يَسْمع مِنْ غيرِه أنّ الآخرةَ أولى بالإيثارِ من الدنيا فيُقَلِّده ويُصَدِّقُه من غيرِ بصيرةٍ بحقيقةِ الأمر، فيَميل بعملِه إلى إيثارِ الآخرةِ اعتماداً على مُجَرّد قوله، وهذا يُسَمّى تقليداً ولا يُسمّى مَعرفة.

والطريقُ الثاني أن يَعْرف أنّ الأبقَى أولى بالإيثارِ، ثم يَعْرف أنّ الآخرة أبقى فيَحصل له من هاتينِ المعرفتين معرفةٌ ثالثة، وهو أنّ الآخرةَ أولى بالإيثارِ، ولا يُمكن تَحَقُّقُ المعرفةِ بأنّ الآخرةَ أولى بالإيثارِ إلا بالمَعْرفتين السابقتين، فإحضارُ المعرفتين السابقتيْن في القلبِ للتوصُّلِ به إلى المعرفةِ الثالثة يُسَمّى تَفَكّراً، واعتباراً وتذكُّراً ونظراً وتأمّلاً وتَدَبُّراً.

الغزالي في (الإحياء) 4: 306

الصناعةُ المشتركة بين الفكر والعمل

الصناعةُ قد تنقسم قسمين: **أحدهما**: أن تكون صناعةُ الفكرِ أَغْلب، والعملُ تَبعاً كالكتابة. والثاني: أن تكون صناعةُ العمل أغلب، والفِكْرُ تبعاً كالبناء؛ وأعلاهما رُتْبةً ما كانت صناعةُ الفكرِ أغلبَ عليها والعملُ تبعاً لها.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 183

الفكرة والعِبرة

سُئِل بعضُ الحكماء عن الفكرةِ والعبرة فقال: الفكرةُ أَن تَجْعَل الغائبَ حاضراً، والعبرةُ أن تَجعل الحاضرَ غائباً.

الراغب الأصْفهاني في (الذريعة) ص 113

صناعة الفكر

أشرفُ الصناعات صناعةُ الفكر، وأرذَلُها صناعةُ العَمَلِ، لأنّ العملَ نتيجةُالفكرِ، وهُوَ مُدَبِّرُه.

فأما صناعةُ الفكر فقد تنقسم قسمين:

أحدهما: ما وقف على التدبيراتِ الصادرةِ عن نتائجِ الآراءِ الصحيحةِ كسياسة الناسِ وتَدْبير البلاد.

والثاني: ما أدَّت إلى المَعْلومات الحادثةِ عن الأفكار النظرية.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 182

الفرق بين الفِكْرة والحَدْس

أما **الفِكرةُ** فهي حركةٌ ما للنفسِ في المعاني مستعينة بالتخيُّلِ في أكثر الأمر، يُطْلَب بها الحدُّ الأوسطُ أو ما يَجري مجراه مما يُصار به إلى العِلْم بالمجهول حالةَ الفُقدان، استعراضاً للمخزونِ في الباطن أو ما يجري مَجراه، فربّما تأدّت إلى المطلوبِ، وربما أنبتته.

وأما **الحَدْس** فهو أن يَتَمثَّل الحدُّ الأوسطُ في الذهنِ دُفعةً، إما عقيب طلبٍ وشوقٍ من غيرِ حركة، وإما من غيرِ اشتياقٍ وحركة، ويتمثل معه ما هو وَسطٌ له، أو في حُكمه. . .

ألَستَ تعلمُ أن للحَدسِ وجوداً وأن للناسِ فيه مراتبُ، وفي الفكرة؟ فمنهم غَبِيٌ لا يعود عليه الفكرُ بِرادَّةٍ، ومنهم من له فطانةٌ إلى حَدٍّ ما، ويستمتع بالفِكْر، ومنهم من هو أثقفُ من ذلك وله إصابةٌ في المعقولاتِ بالحَدْس.

وتلك الثِّقافةُ غيرُ متشابهةٍ في الجميع، بل ربّما قَلَّتْ وربما كَثُرت، وكما أنك تجد جانبَ النقصَان منتهياً إلى عديمِ الحَدس فأيقن أن الجانبَ الذي يَلي الزيادة يُمكن انتهاؤه إلى غِنى ـ في أكثر أحواله ـ عن التعلّم والفِكْرة.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 2: 368 ـ 370

البـداهــة

البداهةُ هي المعرفةُ الحاصلةُ ابتداءً في النفسِ لا بسبَب الفِكْر، كعلمكَ بأنّ الواحد نصفُ الاثنين. والبداهةُ في المَعرفة كالبديهي في العَقْل. والبديهيُّ أخصُّ من الضروري، لأنه ما لا يتوقّف حصولُه على نَظرٍ وكسبٍ سواءٌ احتاج لشيءٍ آخَرَ من نحوِ حَدْسٍ أو تجرِبة أوْ لا، كتصوُّر الحرارة والبُرودة، والتصديقِ بأن النفيَ والإثباتَ لا يَجتمعان ولا يرتفقان.

والأولياتُ هي البديهيات بعينها، سُمّيت بها لأن الذِّهنَ يُلْحِق محمولَ القضيةِ بموضوعها أولاً، لا بتوسُّطِ شيءٍ آخر؛ وأما الذي يكون بتوسُّطِ شيءٍ آخر فذاك المتوسِّط هو المحمول أولاً.

أبو البقاء الكَفَوي في (الكلِّيات) ص 248

— 7 —

أقوالٌ في مَعاني العلم والمعرفةِ والحكْمة

«والحِسُّ والعقلُ أصلُ ما ترد إليه العلومُ كلُّها، فما قضيا بإثباته ثَبَتَ، وما قضيا بنفيه انتفَى، هذا إذا كانا سليمين من الآفات».

المقدسي في (البدءِ والتاريخ)

العِلْم

حَدُّ العلمِ وأقسامُه

حَدّ العلم أنّه معرفةُ المعلوم على ما هو به، فكلُّ علمٍ مَعْرِفةٌ وكلّ معرفةٍ علم. . .

العلوم تَنقسم قِسْمَين: قسمٍ منهما: علمُ الله سبحانه، وهو صفتُه لذاتِه، وليس بعلمِ ضرورةٍ ولا استدلال. . .

والقسم الآخر: علمُ الخَلْق، وهو يَنْقسم قسمين: فقسم منه: علمُ اضطرار، والآخر، علم نَظَرٍ واستدلال. فالضروريُّ ما لَزم أنْفُسَ الخَلْقِ لُزوماً لا يُمكنهم دَفْعُه والشكُّ في معلومه، نَحو العِلم بما أدرَكَتْه الحواسُّ الخمسُ وما ابتُدِىء في النفسِ من الضرورات. والنّظَري منهما: ما احتيج في حصولِه إلى الفِكْر والرَّوِيَّة، وكان طريقُه النَّظَرَ والحُجّة. ومِنْ حُكْمِه جوازُ الرجوعِ عنه والشكِّ في مُتَعَلَّقه.

وجميعُ العلومِ الضّروريةِ تَقَعُ للخَلْق من ستّةِ طُرقٍ، فمنها: دَرْكُ الحواسِّ الخَمْس. . . وكلُّ مُدْرَكٍ بحاسّةٍ من هذه الحواسّ من جسمٍ، ولونٍ، وكونٍ، وكلامٍ، وصوتٍ، ورائحةٍ، وطَعْمٍ، وحرارةٍ، وبرودةٍ، ولينٍ، وخشونةٍ، وصلابةٍ، ورخاوةٍ، فالعِلمُ به يَقع ضرورةً. والطريقُ السادس: هو العلمُ المُبْتَدأ في النفسِ لا دَرْكٌ ببعضِ الحَواسّ، وذلك نحو علمِ الإنسانِ بوجودِ نَفْسه وما يَحْدُث فيها ويَنْطوي عليها من اللذّة، والألمِ، والغمّ، والفرحِ، والقُدرةِ، والعَجزِ، والصّحةِ، والسّقمِ، والعلمِ بأنّ الضدّين لا يَجتمعان، وأن الأجسامَ لا تخلو من الاجتماعِ والافتراقِ، وكلٍّ معلومٍ بأوائلِ العقول، والعلمِ بأنَّ الثَّمَر لا يكون إلا من شجرٍ أو

نخل، وأن اللّبَن لا يكون إلا من ضِرْعٍ، وكلّ ما هو مُقْتضَى العادات.

وكلُّ ما عَدا هَذه العلوم ـ وهو علم استدلال ـ لا يَحْصُل إلا عن استئنافِ الذِّكْر والنظَرِ وتَفَكُّرٍ بالنّظرِ والعقل. فمن جملة هذه الضروراتِ العلمُ بالضروراتِ الواقعةِ بأوائلِ العقول، ومقتضى العاداتِ التي لا تُشارِك ذوي العقولِ في علمها البهائمُ والأطفالُ والمُنْتَقَصون، نحو العلمِ الواقِع بالبديهة، ومُتَضَمِّنٍ كثيرٍ من العادات، ونحو العلمِ بأنّ الاثنين أكثرُ من الواحد، وأن الضدّين لا يجتمعان، وأمثالِ ذلك من موجِب العاداتِ وبدائهِ العقولِ التي لا يخصّ بعلمها العاقلون.

الباقِلّاني في (الإنصاف) 13 ـ 15

العلم بالحسّ وبالعقل

العلمُ اعتقاد الشيءِ على ما هو به، إن كان محسوساً فبالحسّ، وإن كان معقولاً فبالعقلِ، والحسُّ والعقل أصلُ ما تَرِدُ إليه العلومُ كلُّها، فما قضيا بإثباتِه ثَبَت، وما قضيا بنَفْيه انتفى؛ هذا إذا كانا سليمَيْن من الآفاتِ بَريئين من العاهاتِ وعوارضِ النَّقْص، غَسيلَيْن من عِشْقِ عادةِ الإلْف والنشوء، لا يكاد يَقع حينئذ في محسوسه ومعقوله اختلافٌ إلا مِنْ مخالِفٍ أو معانِدٍ، لأنهما على ضرورةٍ لا يَعْرض للحاسِّ شكٌّ في هيئةِ المحسوسِ وصورتِه، ولا يَقدر المُضطَرُّ ببديهةِ عَقْله أن لا يعلمَ ما يَعْلَمُه ويَتَيقَّنُه ولا يُصَدّق من يَدّعي خلافَه، ولو كان مضطراً في دعواه كما اضْطُرَّ في حواسِّه لَما ظَهَرَ من أحدٍ خلافٌ ولا احتيجَ إلى كَسْرِ قوله والكشف عن غوارِ كلامه.

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 1: 19

العلمُ اضطرارٌ واكتساب

العلم على ضَربين: علمُ اضطرار وعلمُ اكتساب.

فأما علمُ الاضطرار فهو ما أُدرِك ببداهةِ العقول، وهو نوعان: حسٌّ ظاهر، وخَبَرٌ مُتواتر؛ وعلمُ الحِسِّ مُتَأَخِّرٌ عن العقل، وعلمُ الخَبَر متقدِّمٌ عليه، ولا يَفْتقر

علمُ الاضطرارِ إلى نظرٍ واستدلالٍ لإدراكِه ببديهة العَقْل، ويَشترِك فيه الخاصّةُ والعامّةُ، ولا يَتَوَجّه إلَيْه جَحْدٌ ولا تَحْسُنُ المطالبةُ فيه بدليلٍ لأنه غايةٌ لتناهي النظر.

وأما علمُ الاكتساب فطريقةُ النظْر والاستدلالُ لأنه غَيْرُ مُدْرَكٍ ببديهة العقل، فصَحّ أن يتوجَّه إليه الاعتراضُ فيه بطلبِ الدليلِ عليه، فلذلك لَمْ يُتَوَصَّلُ إليه إلا بالنظر والاستدلال، وهو على ضربين: أحدهما: ما كان من قضايا العقول، والثاني: ما كان من أحكامِ السمع. فأما قضايا العقول فضربان: أحدُهما: ما عُلِم استدلالاً بضرورة العقل، والثاني: ما عُلِمَ استدلالاً بدليلِ العقل. فأما المعلومُ بضرورة العقلِ فهو ما لا يَجوز أن يكونَ على خلافِ ما هو به كالتّوحيد، فيوجب العلمَ الضروريّ، وإن كان عن استدلالٍ للوصولِ إليه بضرورةِ العَقْل، وأمّا المَعْلوم بضرورةِ العقلِ فهو ما يَجوز أن يَكُون على خلافِ ما هو به.

الماوردي في (أعلام النبوة) ص 5 ـ 6

العلمُ تَصَوُّرِ النفسِ بصورةِ المعلوم

العلم هو إدراكُ النفسِ صُورَ الموجوداتِ على حقائقها، ولما قال بَعْض الأوائل: إن النَّفسَ مكانٌ للصورةِ استَحسنه أفلاطون وصَوّب قائِلَهُ، لأنّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلمِ الذي هو غايتُها نَقَلت صورةَ المعلومِ إلى ذاتِها حَتّى تكونَ الصّورةُ التي تُحَصّلُها مطابقةً لصورةِ المَنْقول منه، لا يَفْضُل عليها ولا يَنْقص منها، وهو حينئذ علمٌ محضٌ، وإن كانت الصورةُ المنقولةُ إلى النفسِ غيرَ مطابِقَةٍ للمنقولِ فليس بعلم.

وهذه الصورةُ كلّما كَثُرت عند النفسِ قَوِيَت على استثباتِ غيرها؛ والنفسُ في هذا المعنى كالمناصبِ للجسد، وذلك أن الجسدَ إذا حَصَلَت فيه صورةٌ ضَعُف عن قبولِ صورةٍ غيرِها إلا بأن تَنْمَحيَ الصورةُ الأولى منه أو تَترَكّبُ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتَختلِط الصورتان ولا تَحْصلان ولا إحداهما على التّمام، وليس النفسُ كذلك.

ولما كانت نفسُ الإنسان هَيولانية مشتاقةً إلى الكلامِ الموضوعِ لها بأنْ يُتَصَوَّرَ بصورة المَوْجودات كلِّها ـ أعني الأمورَ الكُلّية دون الجُزئية ـ وكانت قويةً على ذلك، وكانت صورةُ الموجوداتِ فيها غيرَ مُضيفةٍ بعضها مكانَ بعض بل هي بالضدّ من الأجسام في أنّها كلّما استَثْبَتت صورةٌ في ذاتها قَوِيَت على استثباتِ أُخرى، وخَلَّصَت الصّورُ كلَّها بعضَها من بعض، وذلك بلا نهاية ـ كان الإنسانُ محتاجاً إلى تَعَلّم العلمِ أي إلى استثباتِ صُورِ الموجوداتِ وتَحْصيلها عنده.

فأما الجَهْل فاسمٌ لعَدَم هذهِ الصورِ والمعلومات؛ ونحن في اقتناءِ هذه الصُّورِ محتاجون إلى تَكَلُّفٍ واحتمالِ مَشقّةٍ وتَعبٍ إلى أن تَحْصُل لنا، فأما عَدَمها فليس مما يُتَكَلَّفُ ويُتَجَشّم، بل النفسُ عادمةٌ لذلك. ومَثَلُ ذلك من المَحسوس صورةُ لَوْحٍ لا كتابةَ فيه، وإثباتُ الكتابة، وصُوَّرُ الحروفِ يَكون بتَكَلّفٍ، فأما تَرْكُه بحاله فلا كُلْفَةَ فيه إلا على مذهبٍ من يرى صُورَ الأشياءِ موجودةً للنفسِ بالذات، وإنما عَرَض لها النسيان وأنّ العلمَ تَذَكُّرٌ وإزالةٌ لآفةِ النِّسيان عن النفس.

ولو كان الأمر كذلك لكان جوابُ المسألةِ بحَسَب هذا المذهبِ بيّناً في أنَّ التعبَ بإزالةِ آفةٍ واجبٌ وتَرْكَه مَأووفاً لا تَعَب فيه، ولكنْ هـذا مذهبٌ غيرُ مرغوبٍ فيه؛ والشغلُ به في هذا المَوضع فَضْلٌ لأنه ليس من المسألةِ في شيءٍ وإن كان الكلامُ قد جَرَّ إليه، ولكنّاندُل على موضعه فَلْيُؤْخَذْ من هناك، وهو كُتُبُ النَّفْس.

فقد تبين أنَّ العلمَ تَصَوُّر النفسِ بصورةِ المعلوم؛ والتَّصَوُّرُ تَفَعُّلٌ من الصورةِ، والجهلُ هو عَدَم الصورة، فكيف يُستعمَل التفعُّلُ من الصورة في عدمِ الصورة؟ هذا مُحال.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 52 ـ 54

العلم إدراكٌ وتَصَوُّرٌ

وإذا بانَ أنّ العلمَ إدراكٌ وتَصَوّرٌ فقد بانَ أَنّهما انفعالٌ، لأن الصُّورَ إنما تَكونُ موجودةً إما مجردةً عَقْلية وإما ماديةً حسية، وإذا أَدْرَكْتَها النَّفسُ فإنما تَنْقُلها إلى ذاتها نقلاً لتَنْطبع تلك الصُّوَرُ فيها، وإذا انطبعت فيها تَصَوّرت بها، وهذا مستمرٌّ في المحسوس والمَعقول، وإذا بان هذا فقد بان أنّه من بابِ المُضاف لأن الإدراكَ يَقعُ بالمُنْفَعِلِ من الفاعل، وكذلك التصوُّر.

والأشياءُ التي من بابِ المُضاف لا سبيلَ إلى وجودها منفردةً ولا إلى تحصيلِ ذَواتها مُعَرّاةً من كلّ شائبة... لأنها لا عينَ لها ثابتةً في النفسِ ماثلةً بين يَدي العقل إلا من حيث هي مضافةٌ؛ فالمعلوم إذن يتقدّم العلْم تَقَدُّماً ذاتياً، وكذلك المحسوسُ يَتَقَدّم الحاسّ بالذات.

والفَرق بين التقدُّم الذاتي، والتقدّم العَرَضيّ والزمانيّ بيِّن في غيرِ هذا الموضِع وإن كانا معاً بالزمان ثم تَنتزعُ النفسُ صُوَرَها وتستثبتها في ذاتها.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 137 ـ 138

العلمُ تصوُّرٌ وتصديقٌ

العلم قسمان: أحدهما: علمٌ بذواتِ الأشياء ويُسَمّى تصوُّراً.

والثاني: علم بنسبةِ الذواتِ بَعضِها إلى بعضٍ بسَلْبٍ أو إيجاب، ويُسمّى تصديقاً. وإن الوصولَ إلى التصديقِ بالحُجّة، والوصولَ إلى التصوّرِ التامّ بالحَدّ، فإنَّ الأشياءَ الموجودةَ تنقسم إلى أعيانٍ شخصيةٍ كَزَيْد، ومَكّةَ، وهذه الشجرة، وإلى أُمورٍ كُلّية كالإنسان والبَلَد والشّجر والبُرّ والخَمْر.

الغزالي في (معيار العلم) ص 265

العلمُ اليقينيّ

هو الذي يَنكشف في المعلوم انكِشافاً لا يبقى معه رَيب، ولا يُقارنه إمكانُ الغَلَط والوَهْم، ولا يتَّسع القلبُ لتقديرِ ذلك، بل الأمانُ من الخطإِ يَنبغي أن يكونَ مقارِناً لليقين مقارنةً لو تَحدّى بإظهارِ بطلانه ـ مثلاً ـ مَن يَقْلِبُ الحَجَرَ ذهباً والعصا ثُعباناً، لم يُورثْ ذلك شَكّاً وإنكاراً. فإني إذا عَلِمت أنّ العَشرةَ أكثرُ من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثةُ أكثرُ من العَشَرة بدليل أني أَقْلِبُ هذه العصا ثعباناً، وقَلَبَها، وشاهدتُ ذلك منه، لم أَشُكّ بسببَه في معرفتي، ولم يَحْصل فيّ منه إلا التعَجُب من كيفيةِ قدرته عليه، وأما الشكُّ فيما عَلِمْتُه فلا.

ثم عَلِمْت أن كلَّ ما لا أَعْلَمه على هذا الوجهِ ولا أَتيَقَّنُه هذا النوعَ من اليقين، فهو علمٌ لا ثقةَ به ولا أمانَ معه، وكلّ علمٍ لا أمانَ معه فليس بعِلْم يَقينيّ.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 61

كَمْيةُ العلوم ومراتبُها

إن اسمَ العلْم قد يُطْلَقُ في الجملة على الفَهْمِ والوَهْمِ والذّهنِ والفِطْنةِ واليقينِ والخَطْرَةِ والمَعرفة، وكل ما يَحْصُل منه إدراكُ شيءٍ ـ ظاهراً أو باطناً ـ ببديهةِ عَقْلٍ أو مُباشرةِ حاسّةٍ أو استعمالِ آلةٍ كالاستدلالِ والفِكْرة والبَحْث والتمييزِ والقياسِ والاجتهاد، لأنَّ هذه الخصالَ كلَّها آلاتُ إدراكٍ وطُرُقٌ للتّوصّلِ إليه . . .

فأَوّلُ العِلْم الخَطْرةُ الصادقةُ، وهو كالبديهةِ ـ مثلاً ـ بل بَدؤُه البديهةُ وآخِره اليَقين، وهو استقرارُ الحقِّ وانتِفاءُ الشكِّ والشُّبهةِ عنه . . .

العلم اليقين: الذي يُحيط بالأشياءِ على وجهها ويُدرِكُها بكُنْهِها.

والمعرفةُ إدراكُ أَيْنيةِ الشيء وذاتِه . . . والفَرْق بينها وبين العلمِ أنّ العلمَ: الإحاطةُ بذاتِ الشيءِ عَيْنِه وَحْدَه، والمَعْرفةُ إدراكُ ذاتِه وثباتِه وإنْ لم يُدْرَك حَدُّه وحقيقتُه. فالعلم أَعَمُّ وأبْلَغُ لأنّ كلَّ معلومٍ معروفٌ، وليس كلُّ معروف معلوماً.

والوهم اعتقادُ صورةِ شيءٍ مَحسوس أو مظنونٍ وإن كان منفياً وجودُه في الظاهرِ، لأنَّ قوةَ الوَهْم في انبساطها تَضْعُف، فلذلك تَرى ما لا تراه العيون، وكذلك العينُ إذا امتدّتْ قوةُ بَصَرِها وبَعُدَت مسافةُ المرْئيّ عنها رَأَته على خلافِ ما هو به من الصِّغر والعِظَم والصُّورةِ واللونِ وغَيْرِ ذلك من الهيئات وما خلا عن الهيئاتِ والصفاتِ والحدودِ كلِّها فلا يَمسُّها الوهمُ ولا يُتَصَوّرُ في النفس.

والفهمُ: هو المعرفةُ؛ وقوةُ الذهن قريبةٌ من قوةِ العقل، غير أن الذهنَ والفَهْمَ تَطَبُّع.

والفطنةُ قريبةُ المَعْنى من الذِّهن.

وأما الأسبابُ التي يُتَوَصَّلُ بها إلى ما خَفِيَ من العلمِ **فالفكرة**، وهي البحثُ عَن علّةِ الشيءِ وَحَدِّهِ بالرأيِ والرّوية.

والاستنباطُ: انتزاعُ ما في طَيّ المَعْقول والمَحْسوس والاستدلالِ والاجْتهاد. . . .

فَهذه جُمْلَةُ أصولِ العِلْم؛ وطُرُقها؛ ومَحصولُها راجعٌ إلى ثلاثة أصنافٍ: إلى المعقولِ بديهةً، والمحسوسِ ضرورةً، لأنّ ما يُدرَكُ بهما بلا واسطةٍ ومقدّماتٍ، والثالث: المسْتَدَلُّ عليه المستَنْبَط بالبحثِ والأَمارَةِ، فهذه يَقع فيها الاختلافُ والاضطرابُ لخروجِه عن حَيِّزِ الحاسَّة والبديهة، وتفاوُتِ قُوى المستدلّين والنّاظرين وتفاوُتِ آرائهم وعقولِهم.

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 1: 20 ـ 23

درجاتُ العلوم

إن الأشياءَ كلَّها في العقولِ على ثلاثة أَضْرُبٍ: واجبٍ وسالبٍ وممكن.

فالواجبُ في العقلِ بنَفسِ العقل، واستدلالُه كعلمنا بأَنَّ البناءَ يَقتضي بانياً، والكتابَ يقتضي كاتباً، ولا بدّ لكلّ صنعةٍ من صانع.

والسالبُ: الممتنعُ المستحيلُ في العقل بنَفْسِ العقل، واستدلالُه هو أن يوجدَ كتابٌ بغيرِ كاتب، وصنعةٌ من غير صانع، فإن هذا لا يوجِبه العقلُ ولا يَتصوّرُه الوَهْم، ولا يستقرُ عليه الطبع.

والمُمْكن: الجائزُ الموهومُ في العقلِ بنفسِ العَقْل، كما حُكِيَ عن القرونِ السالفةِ والبُلدانِ النائية، وما يُذْكَر أنه سيكون بعد، فإن ذلك مما يَجوز في العَقْل أنّه كذلك، ويَجوز أنّه ليس كذلك، لأنه لا يَدُلُّ خاطرٌ على تَحقيقِ شَيْء من ذلك إلا ويَجوزُ أن يَدُلّ خاطرٌ على إبطالِه لدخوله في حَدِّ الجَواز والإمكان، فلما تكافَأَت الأَدِلّة به قَصَرَ على حَدِّ الوُقوف، فلا شيءَ إلا وهو معقولٌ معلومٌ أو معروفٌ أوْ موهومٌ أوْ مَحْسوس.

المَقْدسي في (البدء والتاريخ) 1: 28 ـ 29

تقسيمُ العلوم بحسب غاياتها

إنَّ العلومَ كثيرةٌ، والشهواتُ لها مختَلِفةٌ، ولكنها تنقسم أولَ ما تنقسم إلى قسمين:

1 ــ علوم لا يُمكن أن تَجري أحكامُها الدّهْرَ كُلَّه بل في طائفة من الزمان، ثم تَسْقُط بَعدها، أو تكونُ مغفولاً عن الحاجة إليها بأعيانها بُرهةً من الدَّهْرِ ثمَّ يُدُلُّ عليها من بعد.

2 ــ وعلوم متساوية النِّسَبِ إلى جميعِ أجزاءِ الدَّهر، وهذه العلوم أَوْلى العلومِ بأنْ تُسَمّى حكمة، وهذه منها أصولٌ، ومنها توابع وفروع، وغرضُنا ها هنا هو الأصول، وهذه التي سَمّيناها توابعَ وفروعاً فهي كالطبّ والفلاحةِ وعلومِ جُزئيةٍ تُنسب إلى التنجيمِ وصنائعَ أُخرى لا حاجةَ بنا إلى ذكرها.

وتنقسم العلوم الأصلية أيضاً إلى قسمين، فإنَّ العلمَ لا يخلو إما أن يُنْتَفَعَ به في أمورِ العالَم الموجودةِ وما هو قَبْلَ العالم، ولا يكون قُصارى طالبِه أن يَتَعَلّمَه

حتى يصيرَ آلةً لعقله يَتَوَصَّلُ بها إلى علومٍ هي علومُ أُمورِ العالَم وما قَبْله، وإما أن يُنْتَفَع به من حيث يصيرُ آلةً لطالبه فيما يَروم تحصيلَه من العلم بالأمورِ الموجودة في العالم وقبله.

والعلم الذي يُطْلب ليكون آلةً قد جَرَت العادةُ في هذا الزمان وفي هذه البلدان أن يُسَمّى علمَ المَنْطق، ولعلّ له عند قومٍ آخرين اسماً آخر. . .

وإنما يكون هذا العلمُ آلةً في سائرِ العلوم لأنه يكون علماً منبِّهاً على الأصولِ التي يَحْتاجُ إليها كل من يَقتنص المجهولَ من المعلومِ باستعمالٍ للمعلوم على نَحْوٍ وجِهَةٍ يكون ذلك النّحوُ وتلك الجهةُ مؤدّياً بالباحث إلى الإحاطةِ بالمجهولِ فيكون هذا العلمُ مشيراً إلى جميع الأنحاءِ والجهاتِ التي تَنْقل الذهنَ من المعلوم إلى المَجهول، وكذلك يكون مُشيراً إلى جميعِ الأنحاءِ والجهاتِ التي تَنقل الذهنَ من المعلوم إلى المجهول. وكذلك يكون مُشيراً إلى جميعِ الأنحاء والجهاتِ التي تُضِلّ الذهنَ وتُوهمه استقامةَ مأخذِ نَحْوَ المطلوبِ من المجهول ولا يكون كذلك.

وأما القسمُ الآخرُ فهو يَنْقسم أيضاً أولَ ما ينقسم قسمين: لأنه إما أنْ تكونَ الغايةُ في العلمِ تزكيةَ النفسِ مما يَحْصُل لها من صورةِ المَعلوم فقط وإما أن تكونَ الغايةُ ليس ذلك فقط، بل وأن يُعْمَلَ الشيءُ الذي انتُقِشت صورتُه في النفس. فيكون الأولُ تَتعاطى به الموجوداتُ، لا من حيث هي أفعالُنا وأحوالنا لنَعْرِف أَصْوَبَ وجوهِ وقوعِها منّا وصدورِها عَنّا ووجودِها فينا. والثاني يُلْتَفَتُ فيه لفتَ موجوداتٍ هي أفعالُنا وأحوالُنا لنعرف أصوبَ وجوهِ وقوعها منّا وصدورها عنا ووجودِها فينا.

والمشهودُ من أهلِ الزمان أنّهم يُسَمُّون الأولَ علماً نظرياً، لأن غايته القُصوى نَظر، ويُسمّون الثاني منهما عَملياً لأنّ غايته عمل.

ابن سينا في (منطق المشرقيين) ص 23 ـ 25

العلم والمعرفة وما قاربها

العلمُ إدراكُ الشيءِ بحقيقته، وهو ضربان، **أحدهما**: حصولُ صُوَرِ المعلوماتِ في النفس. **والثاني**: حُكْم النّفسِ على الشيء بوجودِ شيءٍ له هو موجود، أو نفيُ شيءٍ عنه هو غيرُ مَوْجودٍ له، نحو الحكم على زيدٍ بأنّه خارجٌ أو لَيس طائراً. **فالأول** هو الذي قد يُسَمّى في الشرعِ وفي كلام الحكماءِ **العقلَ المستفاد**، وفي النحو: **المَعرفة**، ويَتعدّى إلى مفعولٍ واحد، **والثاني** هو الذي يُسَمّى العلم ويتعدّى إلى مفعولين. . . ولا يجوزالاقتصارُ على أحَدِهِما.

والفرقُ بين **العلم البسيط** ـ أعني المتعدِّي إلى مفعولٍ واحدٍ ـ وبيّن **المعرفة**، هو أنّ المعرفةَ قد تُقال فيما يُدْرَكُ آثارُه وإن لم يُدْرَكُ ذاتُه، والعلم لا يكاد يُقال إلا فيما يُدْرَكُ ذاتُه، ولهذا يقال: فلانٌ يَعْرِف اللّهَ تعالى، ولا يُقال: يَعْلَم اللّهَ ـ عزَّ وجَل ـ لَمّا كانت معرفتُه ليست إلا بمعرفةِ آثارِه دون مَعْرِفَة ذاته.

والعلمُ أصلُه أن يقالَ فيما يُعْرَفُ وجودُه وجنسُه وكيفيتُه وعلّته. . . **والمعرفةُ** تقالُ فيما يُتَوَصَّلُ إليه بتفكُّرٍ وتدبُّرٍ، والعلم قد يقال في ذلك وفي غيرِه، ويُضَادُّ **العرفانَ**: الإنكارُ؛ والعلمَ: الجَهْلُ.

وأما **الدرايةُ** فالمعرفةُ المُدْرَكَةُ بضربٍ من الحِيَل، وهو تقديم المقدّمة، وإجالةُ الخاطرِ، واستعمالُ الرّوية.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 102 ـ 103

أصنافُ العلوم البشرية

إن العلومَ التي يَخُوض فيها البَشَرُ ويَتَداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنفٍ طبيعي للإنسان يَهتدي إليه بفكره، وصنف نقليّ يأخذه عَمّن وضَعَه. والأول هي **العلومُ الحِكْمِية الفلسفية**، وهي التي يُمكن أن يَقِف عليها الإنسانُ بطبيعةِ فكرِه، ويهتدي بمداركِه البَشريةِ إلى موضوعاتِها ومسائلها وأنحاءِ

براهينِها ووجوهِ تعليمها حتّى يَقِفَه نظرُه وبَحْثُه على الصوابِ من الخطإِ فيها من حيث هو إنسانٌ ذو فِكْر. والثاني هي **العلومُ النقلية الوضعية**، وهي كلّها مستنِدةٌ إلى الخَبَرِ عن الواضعِ الشرعي، ولا مجالَ فيها للعقلِ إلا في إلحاقِ الفروعِ من مسائلها بالأصول، لأنَّ الجزئياتِ الحادثةَ المتعاقبةَ لا تَندرج تحت النّقلِ الكلّيّ بمُجرد وَضْعه، فتحتاج إلى الإلحاقِ بوجهٍ قياسيّ، إلا أنّ هذا القياسَ يَتفرع عن الخَبَرِ بثُبوتِ الحُكْم في الأصْلِ، وهو نقليّ، فَرَجعَ هذا القياسُ إلى النقلِ لتَفرُّعه عنه.

وأصلُ هذه العلومِ النقليةِ كلِّها هي الشرعياتُ من الكتابِ والسنَّة التي هي مشروعةٌ لنا من اللّهِ ورسولِه، وما يتعلَّق بذلك من العلوم التي تُهَيّئها للإفادة. ثم يَستتبع ذلك علومُ اللسانِ العربيّ الذي هو لسانُ المِلّة وبه نَزل القرآن.

وأصناف هذه العلومِ النّقلية كثيرةٌ، لأنّ المُكَلّف يَجِب عليه أن يَعْرِف أحكامَ اللّهِ تعالى المفروضةَ عليه وعلى أبناء جِنسه، وهي مأخوذةٌ من الكتابِ والسنَّة أو بالإجْماع أو بالإلْحاق.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 991 ـ 992

العلومُ العقلية وأصنافُها

وأما العلومُ العقليةُ التي هي طبيعيةٌ للإنسانِ من حيث إنه ذو فِكْرٍ، فهي غيرُ مختَصّةٍ بمِلّةٍ، بل يوجد النظرُ فيها لأهلِ المِلَلِ كلِّهم، ويستوون في مدارِكها ومباحِثها، وهي موجودةٌ في النوعِ الإنساني منذ كان عُمرانُ الخَليفة، وتُسَمّى هذه العلومُ علومَ الفلسفة والحِكمة، وهي مشتملةٌ على أربعة علوم:

الأول: علمُ المَنْطق، وهو علمٌ يَعصم الذهنَ عن الخطإِ في اقتناصِ المطالبِ المجهولةِ من الأمورِ الحاصلةِ المَعلومة، وفائدتُه تَمْييزُ الخطإِ من الصّواب فيما يَلْتَمسه الناظرُ في المَوجوداتِ وعوارضِها ليقفَ على تحقيقِ الحقِّ في الكائناتِ بمُنْتَهَى فكْرِه. ثم النظر بعد ذلك عندهم إما في المحسوساتِ منَ الأجسام العُنْصرية والمُكَوَّنَةِ عنها من المَعْدن والنباتِ والحيوانِ والأجسامِ الفلكيةِ والحركاتِ الطبيعيةِ

والنّفس التي تَنْبعث عنها الحركاتُ وغير ذلك، ويُسَمّى هذا الفنُّ **بالعلم الطبيعيّ**، وهو الثاني منها. وإما أن يَكون النظرُ في الأمور التي وراءَ الطبيعةِ من الرّوحانيات، ويُسمونه **العلم الإلّهي**، وهو الثالث منها. والعلمُ الرابع، وهو الناظرُ في المقادير، ويَشتمل على أربعة علومٍ وتسمى **التعاليم**، **أوّلُها**: **الهندسة**، وهو النظرُ في المقادير على الإطلاق، إما المُنْفَصِلة من حيث كونها معدودةً، أو المتّصلة. وهي إما ذو بُعْدٍ واحد، وهو الخَط، أو ذو بُعْدَين، وهو السّطح، أو ذو أبعادٍ ثلاثة، وهو الجسمُ التّعْليمي، يُنْظَر في هذه المقاديرِ وما يَعْرض لها إما من حيث ذاتُها أو من حيث نسبةُ بعضِها إلى بعض، **وثانيهما**: **علمُ الأرتماطيقي**، وهو معرفةُ ما يَعرض للكَمِّ المُنْفصِل الذي هو العَدد، ويُؤخذ له من الخواصِّ والعَوارِض اللاّحقة. **وثالثها**: **علم الموسيقى**، وهو معرفةٌ نِسَبِ الأصواتِ والنَّغَمِ بعضِها من بعض وتَقديرُها بالعدد، وثَمرتُه معرفةُ تلاحينِ الغناء. **ورابعها**: **علمُ الهيئة**، وهو تَعيينُ الأشكالِ للأفلاكِ وحَصْر أوضاعها وتَعَدُّدها لكل كوكب من السيارةِ، والقيامُ على معرفةِ ذلك من قِبَلِ الحركات السّماوية المشاهَدة الموجودةِ لكُلّ واحدٍ منها، ومن رجوعها واستقامتها وإقبالها وإدبارها.

فهذه أُصولُ العلوم الفلسفية، وهي سَبْعة: **المنطق** وهو المقدَّم منها، وبعدَه **التعاليم** (**فالأرتماطيقي** أولاً، ثم **الهندسة**، ثم **الهيئة**، ثم **الموسيقى**)، ثم **الطبيعيات** ثم **الإلّهيات**. ولكلٍّ واحدٍ منها فروع تتفرّع عنه، فمن فروع الطبيعيات: **الطبُّ**، ومن فروع علمِ العَدَدِ: **علمُ الحساب والفرائض والمُعاملات**، ومن فروع الهَيْئةِ: **الأزياجُ**، وهي قوانينُ لحساباتِ حركاتِ الكَواكب وتَعْديلها للوقوفِ على مواضِعها؛ ومن فروع النّظرِ في النجوم: **علمُ الأَحْكام النجومية**.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 1085 ـ 1086

علمُ اللّهِ وعلمُ الخَلْق

العلمُ علمان: أحدهما: علمُ الله ـ تعالى ـ والآخر: علمُ الخَلْق، وعلمُ العبد

يتلاشى في جَنْب علمِ اللَّهِ تعالى، لأنّ علمَه صفتُه وقائمٌ به ولا نهاية لأوصافه. وعِلْمُنا صفتُنا وقائمٌ بنا، وأوصافُنا مُنتهيةٌ لقوله تعالى: ﴿وما أوتيتم من العلمِ إلا قليلاً﴾ [الإسراء/ 85].

وفي الجملة العلمُ من صفاتِ المَدْح؛ وَحَدُّه: الإحاطةُ بالمعلومِ وتَبَيُّنُ المعلوم، وأفضلُ حدوده هو أنّ العلمَ صفةٌ يصير الحيُّ بها عالماً.

وعلم الله هو علمٌ يَعلم به جملةَ الموجوداتِ والمَعدومات، ولا مشاركةَ للخَلْق معه، وهو غيرُ مُتَجَزّىءٍ وغيرُ منفصِلٍ عنه، والدليل على علمه ترتيبُ فعلِه، لأنَّ الفعلَ المُحْكَم يَقتضي عِلْمَ الفاعل، فعلمُه لاحقٌ بالأسرار ومحيطٌ بالظواهر.

أما علمُ العَبْد فينبغي أن يكونَ في أمورِ الله تعالى ومَعْرفَتِه، وعلمِ الوقت وما يُفيد بموجبِه ظاهراً وباطناً فريضةً على العبد، وهو على قسمين:

أحدهما: الأصول، والآخر: الفروع. فظاهرُ الأصولِ: قولُ الشهادة، وباطنُ الأصولِ: تَحْقيقُ المعرفة. وظاهرُ الفروع: ممارسةُ المُعاملة، وباطنُ الفروع: تصحيحُ النيّةِ. وقيامُ كلٍّ هذين بدون الآخر مُحال.

الهجويري في (كشف المحجوب) 205 ـ 207

ضروب العلم عند السالكين

يقول محمد بنُ الفضلِ البَلخي ـ رحمه الله ـ: «العلومُ ثلاثة: علمٌ بالله، وعلمٌ من الله، وعلمٌ مع الله.

فالعلمُ بالله هو علمُ المَعرفة الذي عَرّفه به جميعُ أَوليائه، ولو لم يَكن تعريفُه وتَعَرُّفه لَما عَرفوه، لأنّ كلَّ أسبابِ الاكتسابِ المُطلقِ منقطعةٌ عن الحقّ تعالى، ولا يصير عِلْمُ العبد علّةً لمعرفة الحقّ، لأنّ علّةَ معرفتِه ـ تعالى وتقدّس ـ إنما هي أيضاً هدايتُه وإعلامُه.

والعلم من الله هو علمُ الشريعة، وهو أمرٌ وتكليفٌ منه لنا.

والعلمُ مع الله هو علمُ مَقاماتِ طريقِ الحقّ، وبيانُ درجاتِ الأولياء.

فالمعرفةُ، إذن، لا تصحّ بدون قَبولِ الشريعة، وممارسةُ الشريعة لا تستقيم بغيرِ إظهارِ المَقامات.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 210 ـ 211

العلم القديم

وإلى هذا كلّه فَقَدْ نرى أنَّ أبا حامد (الغزالي) قد غَلّط على الحكماءِ المشّائين فيما نُسِب إليهم من أنّهم يقولون إنه ـ تقدّس وتعالى ـ لا يَعلَم الجزيئاتِ أصلاً، بل يَرون أنّه ـ تعالى ـ يَعلمُها بعلمٍ غيرِ مجانِسٍ لعلمنا بها، وذلك أنّ علمَنا بها معلولٌ للمعلوم به، فهو مُحْدَثٌ بحدوثه، ومتغيِّرٌ بتغيُّرِه، وعلمُ الله ـ سبحانه ـ بالوجودِ على مُقابِلِ هذا، فإنّه علّةٌ للمعلومِ الذي هو المَوجود، فَمَن شَبَّه العِلْمَين أحَدَهما بالآخر فقد جَعل ذواتِ المتقابِلاتِ وخواصَّها واحدةً، وذلك غايةُ الجهل.

فاسمُ العلم ـ إذا قبلَ على العلمِ المُحْدَث والعلمِ القديم ـ فهو مَقولٌ باشتراكِ الاسمِ المَحْض، كما يقال كثيرٌ من الأسماءِ على المتقابِلات مثل: الجَلَل، المقول على العَظيم والصغير، والصّريم، المقول على الضوءِ والظُّلمة. ولهذا ليس ها هنا حَدٌّ يَشمل العلمين جميعاً كما تَوهّمه المتكلّمون من أهلِ زماننا.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 38 ـ 39

علوم الأنبياء

إنَّا نَجِد هذا الصِّنفَ من البَشر تَعتريهم حالةٌ إلهيةٌ خارجةٌ عن منازعِ البشرِ وأحوالِهم، فَتغلِبُ الوجهةُ الربّانية فيهم على البشريةِ في القُوى الإدراكيةِ والنزوعيةِ من الشهوةِ والغضبِ وسائرِ الأحوالِ البدنية، فَتَجدهم مُتنزّهين عَن الأحوالِ البَشَرية إلا في الضروراتِ منها، مُقبلين على الأحوالِ الربّانية من العبادةِ والذكرِ للّه لِما

تَقتضي معرفتُهم به، مُخبرين عنه بما يوحَى إليهم في تلك الحالةِ من هِدَايةِ الأمةِ على طريقةٍ واحدةٍ وسَنَنٍ معهودٍ منهم لا يَتبدّل فيهم كأنّه جِبِلّةٌ فَطَرَهم الله عليهَا. . . .

فوجب من ذلك كلِّه أن يكون للنفسِ الإنسانيةِ استعدادٌ للانسلاخ من البشرية إلى المَلَكية لتصيرَ بالفعلِ من جنسِ الملائكة وقتاً من الأوقاتِ وفي لمحةٍ من اللّمحات، ثم تُراجع بشريتَها وقد تلقّت في عالمِ المَلَكية ما كُلّفت بتبليغه إلى أبناءِ جنسِها من البشر. وهذا هو معنى الوحيِ وخطابِ الملائكة؛ والأنبياءُ كلُّهم مفطورون عليه كأنه جِبِلّةٌ لهم، ويعالجون في ذلك الانسلاخِ من الشدّة والغَطيط ما هو معروفٌ عنهم، وعلمُهم في تلك الحالةِ علمُ شهادةٍ وعيانٍ لا يَلحقه الخَطَأُ والزَّلل، ولا يقع فيه الغَلَطُ والوَهم، بل المطابقةُ فيه ذاتيةٌ لزوالِ حجابِ الغيبِ وحصولِ الشّهادة الواضحةِ عند مُفارقة هذه الحالةِ إلى البَشرية.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 981 ـ 983

مدارك العلم

مدارك العلم ثلاثة: الإحساسُ والخَبَرُ والنظرُ.

أما الإحساسُ فَيكون من جهة الحواسّ، وهي عَشر، خمسٌ ظاهرةٌ وهي: البَصرُ والسمعُ والشمُّ والذوقُ واللمسُ؛ وخمسٌ باطنةٌ وهي: الحسُّ المُشترك والخيالُ والوَهمية والحافظة والمفكِّرة.

وزعم الحكماءُ أن البَصرَ قوةٌ في ملتقَى العَضَلتين الممدودتين إلى العينِ يُدْرَكُ بها الألوانُ والأضواءُ ونَحْو ذلك.

والسمع قوةٌ في عَصَبِ باطنِ الصِّماخِ يُدْرَكُ بها الأصوات.

والشمّ قوةٌ في زائدتيْ مُقَدَّمِ الدّماغ يُدْرَكُ بها الروائح.

والذوقُ قوةٌ مُنْبَثّةٌ في العَصَب المفروشِ على جرم اللسانِ يُدْرَك بها الطعوم.

واللمسُ قوةٌ ساريةٌ في البَدَن تُدْرَك بها الحرارةُ والبرودة والملاسةُ والخشونة.

والحسّ المشترك قوةٌ في البطنِ المُقَدّم من الدماغِ تَجْتمع فيها صُوَرُ المحسوساتِ عند تأديها عن الحواسِّ المذكورة.

والخَيالُ قوةٌ تحفظ ما يغيب عن الحسِّ المُشترك من الصور.

والوهميةُ قوةٌ تُدرَك بها المعاني الجُزئية كالعداوةِ في زيدٍ لعمرو، والصداقةِ فيه.

والحافظةُ قوةٌ تحفَظ أَحكامَ الوهم وتُسَمّى عند استرجاعها ذاكرة. . .

والمُفَكّرة قوةٌ تَتَصرّف في المعاني بالتركيب والتفصيل.

ومَذهبُ أهلِ الحقِّ أنّ ذلك كلّه إدراكٌ يَخْلُقه الله تعالى متى شاء ويَخُصّه عادةً بأي مَحَلٍّ شاء، ولو شاء لجَعله في مَحَلٍّ آخر، لأنَّ الكلّ مُمْكن؛ والفاعلُ تعالى مختار، ولا تأثيرَ لقوةٍ ولا مزاجٍ، ولا تَوَقُّفَ على بِنْيَة مخصوصة.

وأما **الخبرُ** فهو ما له نسبةٌ في الخارجِ بدونه، فإنْ طابقها إثباتاً ونَفياً فهو صِدْقٌ وإلاَّ فكذب، ولا واسطة بينهما عندنا، وهو إما **متواترٌ**، وهو خبرُ جَمْعٍ من الناسِ يَمْتنع عادةً تواطُؤُهُم على الكذب في أمرٍ محسوس، ويُفيد العِلْمَ الضروري. . . وإما **مستفيضٌ**، وهو الشائعُ دون الأول، وإما **آحادٌ**، وهو ما سِوَى ذلك، ولا يُفيدان القطعَ بذاتِهما لكن بمعونةِ القرائن؛ والعملُ بهما في الأحكامِ الفرعيةِ مُتَعيّن.

وأما **النظرُ** ـ وهو المقصودُ بالذاتِ من هذا الفصل ـ وقد عَرَّفوه بتعريفاتٍ، وإنما يَتَّضحُ معناه بأن تَعْلَم أنّ للنفسِ تَشَوُّفاً إلى المعقولاتِ كما للعينِ تَشَوُّفٌ إلى المَرئيات، فإذا وَقَعت النفسُ على معنى فإنْ انكشف لها ضرورةً أو ثَبت حُكمُه ضرورةً لكونه وجدانياً أو تجريبياً أو نحو ذلك. . . استَقَلّت بتَحصيله ولم تَحْتَج

إلى مُحَصّل، وإن لم يَكن من ذلك احتاجت إلى مُحَصّل، وإن لم يَكن من ذلك احتاجت إلى مُحَصّل له إما كاشف له، وبه يَحْصل التصوّر، وإما مُثبِت له لِيَحصل اليقين به أو الظنّ، وبه يَحْصل التصديق.

فقد علمتَ أن للنفسِ **أولاً** حركةً إلى المطلوبِ في التصوُّري أو التصديقي يَقَع بها الشعورُ به من وجه، إذ لو لم تَشْعُر به أصلاً ما طلبته، **وثانياً** حركةً إلى ما يُحَصّله ويُكَمِّل الشعور. وليس كلُّ شيءٍ يَقع به التحصيل، بل لا بدّ ـ على مذهبِ أرباب التعاليم، وهو المستعمل ـ أن تَبْحث النفسُ حتى تَقع على ما يناسبُ بخصوصه، ثم ليس يَحْصُل كيفما اتّفق، بل لا بدّ من هيئةٍ مخصوصة كترتيبِ الجنسِ والفَصْل في الأول، وترتيبِ المُقَدّمتين في الثاني بما يَحتاج كلٌّ من ذلك من الشروطِ والكيفياتِ، ثم عند ذلك تَقع للنفسِ حَركةٌ ثالثة إلى المطلوب، وذلك حصولُه المُعْتَبر. فتارةً يقال: النظرُ هو مجموعُ الحَرَكَتين المذكورتين، وتارةً يُقْتَصر على البعض أو اللازم فيقال: هو حركةُ النفسِ إلى المطالب، أو حركةُ النفسِ إلى المبادىءِ، أو ترتيبُ أمورٍ مَعلومة للتأدّي إلى مجهول.

أبو علي اليوسي في (القانون)، الفصل الخامس (طبعة فاس الحجرية)

فضيلة العلوم والصناعاتِ

فضيلةُ العلوم والصناعات إنما تكون بإحدى ثلاث: إما بشرفِ الموضوع، وإما باستقصاءِ البراهين، وإما بِعِظَمِ الجَدوى الذي فيه سواءٌ كان ذلك مُنْتَظَراً أو مُحْتَضراً.

أما ما يَفْضل على غيره لعِظَمِ الجَدوى الذي فيه كالعلومِ الشرعيةِ والصنائعِ المحتاجِ إليها في زمانٍ زمانٍ وعند قوم قوم.

وأما ما يَفْضُل على غيره لاستقصاءِ البَراهين فيه فكالهَندسة.

وأما ما يَفْضل على غيره بشرفِ مَوْضوعه فكعلمِ النُّجوم.

وقد تَجْتَمع هذه الثلاثةُ كلّها أو الاثنانِ منها في علمٍ واحد كالعلمِ الإلّهي.

الفارابي (رسالتان فلسفيتان ـ مقالة في أحكام النجوم) ص 48

تَفاضُل العلوم

فضيلةُ العلمُ تُعْرَف بشَيئين: أحدِهما: بشرفِ ثَمَرتِه، والآخر: بوَثاقةِ دلالتِه، وذلك كشرفِ علمِ الدينِ على علمِ الطبّ، فإن ثمرةَ علمِ الدين الوصولُ إلى الحياةِ الأبدية، وثمرةَ علم الطبّ الوصولُ إلى الحياة الدنيوية؛ وعلم الدين أصولُه مأخوذةٌ عن الوحي، والطبّ أكثرُ أُصوله من التّجارب.

ورُبَّ علمٍ يوفي على غَيره بأحدِ الوجهين، وذلك الغيرُ يوفي عليه بالوَجه الآخر، كالطبّ مع الحسابِ، فللطبِّ شَرَفُ الثمرةِ إذ هو يُفيد صحّةَ البدن، وللحسابِ وثاقةُ دَلالةٍ إذ كان العلمُ به ضرورياً غيرَ مُفْتَقِرٍ إلى التجربة.

وليس يَجب أن يُحْكَم بفسادِ علمٍ لخطإٍ وقع من أربابه كصنيعِ العامّة إذا وجدوا من أخطأَ في مسألةٍ حكموا على صناعته بالفَساد، وإذا رأوا من أصاب في مسألةٍ حَكموا على صناعته بالصحّة، وذلك عادتُهم في الطبّ والتنجيمِ فيحكمون على الصناعةِ بالصنائع.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 142 ـ 143

طُـرُق العلوم

الطُّرُقُ التي يُستفاد منها العلومُ أربعةُ أضربٍ:

الأول: المستفادُ من بديهةِ العقلِ ومُصادمةِ الحسّ، وذلك لكلِّ من لم يكن مفقودَ الآلة، وإن اختلفت أحوالُهم في ذلك.

الثاني: المستفادُ من جهةِ النّظَر إما بمقدّمات عَقلية أو بمقدّمات محسوسة.

الثالث: المستفادُ من خبرِ الناس إما بسماعٍ من أفواههم أو بالقراءة في

كُتُبِهم. ولا يكون الخبرُ علماً إلا ما كانت المَظِنَّة عن مُخْبِريه مُرتفِعة.

الرابع: ما كان عن الوحيِ إما بلسانِ مَلَكٍ مَرئي... وإما بسماعِ كلامٍ من غيرِ مُصادفةِ عينٍ... وإما بالمَنام.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 141 ـ 142

الشروط التي يتوفَّر بها علم الطالب

وأما الشروطُ التي يَتَوَفّر بها علمُ الطالبِ، ويَنْتهي معها كمالُ الراغِب ـ مع ما يلاحَظ به من التَّوفيق، ويُمَدّ به من المعونة ـ فتسعةُ شروط:

الأول: العقل الذي يُدْرِكُ به حقائقَ الأمور.

والثاني: الفِطنة التي يَتَصَوّر بها غوامضَ العلوم.

والثالث: الذكاءُ الذي يَستقرّ به حفظُ ما تَصَوّره، وفَهْمُ ما عَلِمه.

والرابع: الشهوةُ التي يَدوم بها الطّلَب، ولا يُسرِع إليها المَلَل.

والخامس: الاكتفاءُ بمادَّةٍ تُغنيه عن كُلَفِ الطَّلب.

والسادس: الفَراغ الذي يكون معه التوفّر، ويَحصل به الاستكثار.

والسابع: عَدَمُ القواطِع المُذْهِلة من همومٍ وأشغالٍ وأمراض.

والثامن: طولُ العمر، واتّساع المُدّة لينتهيَ بالاستكثار إلى مراتبِ الكمال.

والتاسع: الظَّفر بعالِمٍ سَمْحٍ بعلمه، مُتَأَنٍّ في تعليمه.

الماوردي في (أدب الدنيا والدين) ص 53

علم الاجتماع الإنساني

لَمّا كان الإنسانُ متميّزاً عن سائرِ الحيواناتِ بخواصّ اختصّ بها، فمنها لعلومُ والصنائعُ التي هي نتيجةُ الفِكْر الذي تَمَيّز به عن الحيواناتِ، وشَرُف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجةُ إلى الحُكْم الوازِع والسلطانِ القاهر، إذ لا يُمكن وجودُه دونَ ذَلك (ولا يُشبِهه في ذلك) من بين الحَيوانات كلِّها إلا ما يقالُ عن

النّحلِ والجرادِ، وهذه وإن كان لها مثلُ ذلك فبطريقٍ إلهاميّ لا بفكرٍ ورَوِية، ومنها السعيُ في المعاشِ والاعتمالُ في تحصيله من وجوهِهِ واكتسابِ أسبابه لما جعل الله فيه من الافتقارِ إلى الغِذاءِ في حياته وبقائه، وهداه إلى التماسِه وطَلَبه، قال ـ تعالى ـ: ﴿أعطى كلّ شيءٍ خَلْقَه ثم هدى﴾، ومنها العُمران، وهو التساكُن والتنازلُ في مصرٍ أو مَحلّةٍ للأُنس بالعَشير واقتضاءِ الحاجاتِ لما في طباعِهم من التعاونِ على المعاش، ومن هذا العُمرانِ ما يكون حَضَرياً، وهو الذي بالأمصارِ والقُرى والمدنِ والمدائِن للاعتصام بها والتحصُّن بجُدرَانها، وله في كلّ هذه الأحوالِ أمورٌ تَعْرِض من حيث الاجتماعُ عروضاً ذاتياً له، فلا جَرَمَ انْحَصَر الكلامُ في هذا الكتابِ في ستة فصول:

الأول: في العمرانِ البَشريّ على الجملة وأصنافِه وقسطه من الأرض.

والثاني: في العمران البدوي وذكرِ القَبائل والأُمَم الوحشية.

والثالث: في الدولِ والخلافة والمُلْك وذكرِ المراتب السلطانية.

والرابع: في العمرانِ الحضري والبلدانِ والأمصار.

والخامس: في الصنائعِ والمَعاش والكَسْب ووجوهه.

والسادس: في العلومِ واكتسابها وتعلمها.

ابن خلدون في (المقدمة) 1: 418 ـ 419

المَعْـــرِفَــةُ

المعارف واختلافُ الآراءِ في حقيقتها:

قال الله تعالى في مُحْكَم كتابِه: ﴿فَبَشّرْ عِبادي الذين يَسْتَمِعون القولَ فيتَّبِعون أَحْسَنَه﴾ [الزمر/ 17 ـ 18]، ورُوي عن النبيّ ـ ﷺ ـ أنه قال: «العِلْم كثيرٌ، فخذوا من كلِّ شَيْءٍ أَحْسَنَه». وحُكِيَ عن الإمامِ الأجلّ عليّ ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «قيمةُ كلِّ امْرِىءٍ ما يُحْسِنُه، والمَرْءُ عَدوٌّ لِما جَهِله».

ثم وَجَدْنا طبقاتِ الناسِ يَفترقون في أبوابِ المعارفِ إلى فِرَقٍ أربع: منهم

من يَعتقد أنّ للمُدْرَك الحِسّيِّ حقيقةً وليس للمُتَصَوَّرِ العقليّ حقيقةٌ، ومنهم من يَعتقد أن للمُتصوَّرِ العقليّ حقيقةً وليس للمُدْرَك الحِسيّ حقيقةٌ، ومنهم من يَنفي الحقيقةَ رأساً للحِسّياتِ والعَقليات، ومنهم من يُثْبِت الحقيقةَ للصِّنفين جميعاً.

وليس يُشَكُّ أنَّ المعانيَ الحِسّيةَ ممتنعٌ إدراكُها بالعقولِ الصريحة، ولو أنها كانت تُدْرَك بها لكانت القُوى الحِسّيةُ فَضْلاً لا يُحتاج إليه. وأنّ المعانِيَ العقلية ممتنِعٌ إدراكُها بالقُوى الحِسية، ولو أنها كانت تُدْرَك بها لكانت العقولُ الصريحةُ فضلاً لا يُحتاج إليه، وأنّ الصِّنفين معاً لو كانا مُنْتِفِيَيْن معاً لكانت الحواسُّ كلُّها والعقولُ بأسرِها لَغواً وعَبثاً ـ فقد ظَهَرَ أنّ المُوافِقةَ للحقِّ من هذه الفِرَقِ الأَرْبعِ هي المعرفةُ بالحقائق للصّنفين جميعاً، أعني الحسية والعَقْلية.

ثم النُّفاةُ لكافّةِ الحقائقِ ـ أعني الحِسّيةَ والعقليةَ ـ هم الأبْعَدونَ من الفرقةِ المُحِقّة، وهو المنسوبون إلى العِنادِ والسفسطَة، ويُشبِه أن يكون السببُ لِبَلواهم بهذه الجَهالة والعلّةُ الموقِعةُ لهم في هذه النقيصةِ هي كثرةُ اختلافاتِ الجَدَليّين فيما يَخوضون فيه من المعاني النظرية، وكَثرةُ اختلافِ المُحْدّثين فيما يَرْوونَهُ من المعاني المسموعة، أعني أنهم لما صادفوا الكثيرَ من قضايا الفريقين متضادّةً في فحواها ومتنافيةً في معناها، ثم لم تَكُن لهم قوةٌ على سَبْرِها وامتحانِها والفَرقِ بين صحيحها وسَقيمها، حَكموا على عامّتها بالتدافعِ وَوَسموها بصفةِ التناقض، فصار أولُ قَبولهم لأقوالِ نُفاتِهم مؤديةً لهم في الآخِرة إلى التكذيب لعامَّتهم.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 59 ـ 60

معرفة الذات

ليس يكون المرءُ عارفاً بذاته إلاّ بعد أن يَتحقّقَ مبدأه ويتحقَّقَ منتهاه ويَتحقّقَ الواسطةَ بينهما.

فأما التحقُّقُ لذاته، بحَسبِ المبدإ، فيتعلّق بتَعَرُّفِ أربعةِ معانٍ، وهو أن يَعْلَم ماذا هو، ومَن جاء به، ومماذا جاء به، وكيف كان مجيئه؟.

وأما التحقُّق لذاتِه، بحسب المنتهَى فيتعلَّق بأربعةِ معانٍ وهي: أن يَعْلَم لماذا هُو، وكيف السبيلُ إليه، وما الذي يَحتاج إليه في التوجُّه نحوه، وما الذي يَعوقه عنه وعن بلوغه؟.

فأما التحقُّق لذاتِه بحَسَبِ الواسطة بينَ مَبدإه ومُنتهاه فيتعلَّق بأربعةِ معانٍ، وهي: أن يَعْلَم مرتبةَ شَخْصِه من الجوهر الإنسيّ ماذا هي، وأن قِسْطه من خاصِّ مَرتبته أيُّ قِسْط هو، وهل هو على الزيادة فيها أو على النقصانِ منها، وثابتٌ عليها أو مُتَرَجِّح فيها.

وإنَّ الإنسان متى عَلِم أنّ الشيءَ مما يَجب أنْ يَعْلَمَه وليس يَعْلَمُه، فقد صار المغفولُ عنه محروساً عليه.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 351

المعرفة صِحَّةُ العلم بالله

فالناس من علماء وفقهاء وغيرِهم سَمَّوا صحةَ العِلم بالله: **المَعْرفة**.

الهجويري في (كشف المحجوب) ص 509

المَعْلوماتُ

إنّ **المَعلوماتِ** على ضربين: معدومٍ وموجودٍ لا ثالثَ لهما ولا واسطةَ بينهما. **فالمَعْدُوم**: هو المُنتَفي الذي ليس بشيءٍ... **والمَوجودُ**: هو الشيءُ الكائنُ الثابِت...

وقولُ أهلِ اللغة: عَلمتُ شيئاً، ورأيتُ شيئاً، وسمعتُ شيئاً، إشارةٌ إلى كائنٍ موجود، وقولُهم: ليس بشيء، هو واقعٌ على نَفْيِ مَعْدومٍ، ولو كان المعدومُ شيئاً كان القولُ ليس بشيءٍ نفياً لا يَقع أبداً إلاّ كَذِباً، وذلك باطلٌ بالاتفاق.

الباقلاّني في (الإنصاف) ص 15 ـ 16

أنواع المعلومات

المعلوم ثلاثةُ أنواع: نوعٌ يَتعلَّق باللفظِ، ونوعٌ يتعلّقُ باللفظ والمَعنى، ونوعٌ يتعلّق بالمعنى دونَ اللفظ.

أما المتعلِّق باللفظِ فهو ما يُقْصَدُ به تحصيلُ الألفاظِ بوسائط المعاني، وذلك ضربان، أحدُهما: حُكْمُ ذوات الألفاظ، وهو علمُ اللغة. والثاني: حُكْم لواحِق الألفاظ، وهو شيئان: شَيءٌ يَشتركُ فيه النَّظْمُ والنثر، وهو علمُ الاشتقاقِ وعلمُ النَّحو وعلمُ التَّصريف، وشيءٌ يَخْتَصّ به النَّظْمُ، وهو علم العَروض، وعلمُ القوافي.

وأما النوعُ المُتَعلِّق باللفظِ والمعنى فخمسةُ أَضْرُبٍ: علم البراهين، وعلم الجَدَل، وعلم الخَطابة، وعلم البلاغة، وعلم الشعر.

وأما النوعُ المتعلِّق بالمعنى، فضربان: عِلميٌّ وعمليٌّ. فالعلميُّ ما قُصِدَ به أن يُعْلَمَ فقط، وهو مَعْرِفة الباري ـ تعالى ـ ومعرفةُ النبوّة، ومعرفةُ الملائكة، ومَعرفةُ يومِ القيامة، ومعرفةُ العَقلِ، ومعرفة النفس، ومعرفةُ مبادىءِ الأمور، ومَعرفةُ الأرْكانِ، ومعرفةُ الآثارِ العُلْويةِ من الفَلَك والنَّيرَيْن والنُّجوم، ومعرفةُ طبائعِ النّباتِ ـ ويقال له علم الفلاحة ـ ومعرفةُ طبائع الحَيواناتِ، ومعرفةُ طبائعِ الإنْسان، ويقال له علمُ الطبّ.

وأما العمليُّ فهو ما يَجِبُ أن يُعْلَمَ ثم يُعْمَلُ به فيُسمّى تارةً السُّنَن والسياسات، وتارةً الشريعة، وتارةً أحكام الشرع ومكارمه، وذلك حُكْم العباداتِ، وحُكْم المعاملاتِ، وحُكْم المطاعِم، وحُكْم المناكِح، وحُكم المزاجر.

الراغب الأصفهاني في (الذّريعة) ص 140 ـ 141

الحِكْمَةُ

الحِكْمَةُ عِلْمٌ تامٌّ

فإنَّ الحكمة هُو أنْ يَعْقِلَ أَفْضَلَ الأشياءِ بأفضلِ عِلْم، وبما يَعْقلُ من ذاتِه ويَعْلَمُها يَعْلَم أفضلَ الأشياءِ وبأَفْضَل علمٍ، والعلمُ الأفضلُ هو العلمُ التامُّ الذي لا يزول لما هو دائمٌ لا يَزول، فلذلك هو حكيمٌ لا بِحِكْمةٍ استفادها بعلمِ شَيْءٍ آخَرَ خارِجٍ عن ذاته، بل في ذاته كفاية أن يَصير حكيماً بأن يَعْلَمَها.

والجمالُ والبَهاء والزينةُ في كلِّ موجودٍ هو أن يوجَدَ وجودَه الأَفْضَلَ ويَبْلُغَ استكمالَه الأخير.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 45 ـ 46

الحِكْمة بِقِسْمَيْها

الحكمةُ صناعةُ نظرٍ يَستفيدُ منها الإنسانُ تحصيلَ ما عليه الوجودُ كلُّه في نَفْسِه، وما عليه الواجِبُ ممّا يَنْبغي أنْ يُكْسِبَه فعلُه، لِتَشْرُفَ بذلك نفسُه وتُسْتَكْمَلَ وتصيرَ عالَماً معقولاً مضاهياً للعالَمِ الموجودِ، وتَستَعِدّ للسعادةِ القُصْوى بالآخرة، وذَلك بحَسَب الطاقةِ الإنسانية.

(و) الحكمةُ تَنقسم إلى: قسمٍ نَظريّ مُجَرّد، وقسمٍ عمليّ.

والقسمُ النظري هو الذي الغايةُ فيه حصولُ الاعتقادِ اليَقيني بحالِ الموجوداتِ التي لا يَتَعَلّق وجودُها بفعلِ الإنسانِ، ويكون المقصودُ إنما هو حصولُ رأيٍ فقط، مثل علمِ التّوحيد، وعلمِ الهيئة.

والقسم العَمَليّ، وهو الذي ليسَ الغايةُ فيه حُصولَ الاعتقادِ اليقينيّ بالموجوداتِ، بل ربّما يكونُ المقصودُ فيه حصولُ (شيءٍ) بكَسبِ الإنسان ليكتَسِب ما هو الخيرُ منه، فلا يَكون المقصودُ حصولَ رأيٍ فقط، بل حصول رأيٍ لأجلِ عَمَل.

فغايةُ النّظريِّ هو الحَقّ، وغايةُ العَمَليّ هو الخير.

ابن سينا في رسالة (أقسام العلوم العقلية) من كتاب (المذهب التربوي عند ابن سينا) ص 261 ـ 262

الحِكمة معرفةُ الوجود

الحكمةُ: معرفةُ الوجودِ الواجبِ وهو الأول، ولا يَعرفه عقلٌ كما يَعْرِف هو ذاته. فالحكيمُ بالحقيقة هو الأَول. والحكمةُ عند الحكماءِ تَقَع على العِلْمِ التام. والعلمُ التام في باب التصوراتِ أن يَكون التصُّور بالحَدِّ، وفي باب التّصديقِ أنْ يُعْلَمَ الشيءُ بأسبابِهِ إن كان له سبب.

ابن سينا في (التعليقات) ص 20

الحكمة وما تحتَها

هي فضيلةُ النّفسِ الناطقةِ المُمَيِّزَة، وهي أن تعلَمَ المَوْجوداتِ كلَّها من حيث هي مَوْجودة، وإن شئتَ قُلْ أنْ تَعْلَمَ الأمورَ الإلهيةَ والأمورَ الإنسانية. ويُثْمِرُ عَمَلُها بذلك أن تَعْرِف المفعولاتِ أيّها يَجب أن يُفْعل وأيُّها يجب أن لا يُفْعَل.

أما الأقسام التي تحتَ الحِكْمة، فهي هذه: الذكاء، الذِّكْرُ، التعقُّلُ، سرعةُ الفَهْم وقوّتُه، صفاءُ الذّهنِ، سهولةُ التعلُّم، وبهذه الأشياءِ يكون حُسْنُ الاستعدادِ للحِكْمَة...

أما الذكاء فهو سرعةُ انقداحِ النَّتائِج وسهولتُها على النَّفس.

وأما الذِّكْرُ فهو ثباتُ صورةٍ ما يُخَلِّصُه العقلُ أو الوَهْمُ من الأمور.

وأما التعقُّلُ فهو موافقةُ بَحْثِ النفسِ عن الأشياءِ الموضوعةِ بقَدْرِ ما هي عليه.

وأما صفاءُ الذِّهْن فهو استعدادُ النَّفس لاستخراجِ المَطلوب.

وأما جودةُ الفَهْم وقُوتُه فهو تأمُّلُ النفسِ لِما قد لَزِم من المقدّم.

وأما سهولةُ التعلُّم فهي قوةٌ للعقلِ وحِدّةٌ في الفهمِ بها تُدْرَك الأمورُ النظرية.

مسكويه في (تهذيب الأخلاق) ص 18 ـ 19

الحكمةُ علمٌ وعَملٌ

وأما الحكمةُ فاسمٌ لكلِّ علمٍ حَسَنٍ وعَمَلٍ صالح، وهو بالعلمِ العَمَليّ أخَصُّ منه بالعِلْم النّظري، وفي العَمَل أكثر استعمالاً منه في العِلْم، وإن كان العملُ لا يكون مُحْكَماً من دون العالِمِ به.

والحِكْمةُ من الله ـ تعالى عزّ وجل ـ إظهارُ الفضائِل المَعْقولَةِ والمَحسوسةِ، ومن العبادِ مَعْرفةُ ذلك بقَدْر طاقَةِ البشر.

وقد حُدَّتْ الحِكْمَةُ بألفاظٍ مختلفةٍ على نظراتٍ مُختلفة فقيل:

هي معرفةُ الأشياءِ الموجودةِ بحقائِقِها، يَعْني كلّياتِ الأشياء، فأما جُزْئياتُها فلا سبيلَ للبَشَر إلى الإحاطةِ بها، وقيل: هي إماتةُ الشهواتِ على ما يَجب. وقيل: هي الاقتداءُ بالخالِق في السياسةِ بقدرِ طاقةِ البَشر، وذلك أن يَجْتَهِد في أن يُنَزِّه علمَه عن الجهل وعَدْلَه عن الظّلم، وجُوده عن البُخْلِ، وحِلْمه عن السَّفَه.

ونسبةُ العلومِ إلى الحِكْمة، من وجهٍ، كنسبةِ الأعضاءِ إلى البدنِ في كَوْنها أبْعاضاً له، ومن وجهٍ، كنسبةِ المَرؤوسين إلى الرئيسِ في كَوْنها مستوليةً عليها، ومن وجهٍ، كنسبةِ الأولاد إلى الأمّ في كونِها مُولدةً لهم، وهي في تعارُف الشرعِ اسمٌ للعلومِ العَقلية، أي المُدْرَكَة بالعقل.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 104

الحكمة القولية والفعلية

الحكمةُ قوليةٌ وفعلية. أما الحكمةُ القَوْلية ـ وهي العَقْلية أيضاً ـ فهي كلّ ما

يَعْقِله العاقلُ بالحَدّ وما يَجْري مَجْراه مثل الرَّسم، والبُرهانِ وما يَجري مجراه مثل الاستقراءِ، فيُعَبّر عنه بهما. وأما الحكمةُ الفعلية فكلُّ ما يَفْعله الحكيمُ لغايةٍ كمالية.

فالأولُ الأزليّ لَما كان هو الغايةَ والكمالَ، فلا يَفْعل فعلاً لغايةٍ دون ذاتِه، وإلا فيكون الغايةُ والكمالُ هو الحامِل، والأولُ محمول، وذلكٍ مُحال، فالحكمةُ في فِعْله وقَعَت تبعاً لكمالِ ذاتِه، وذلك هو الكمالُ المُطْلَقُ في الحِكْمَة، وفي فعلِ غَيْره من المُتَوَسّطاتِ وقعت مقصوداً للكمالِ المطلوبِ، وكذلك في أفعالنا. . .

قالت الفلاسفة: ولَمّا كانت السعادةُ هي المطلوبةُ لذاتِها، وإنما يَكْدَح الإنسان لِنَيْلِها والوصولِ إليها، وهي لا تُنالُ إلا بالحكمةِ، فالحكمةُ تُطْلَب إما لِيُعْمَلَ بها وإما لتُعْلَم فقط.

ثم منهم من قَدَّم العَمليّ على العِلْمي، ومنهم من أَخّر. . . فالقسمُ العملي هو عملُ الخَيْر، والقِسْم العِلْمِيّ هو عِلْمُ الحَقّ. قالوا: وهذان القسمانِ مما يوصل إليه بالعقلِ الكاملِ، والرأيِ الراجح، غير أنّ الاستعانةَ في القِسْم العَمليّ منه بغيرِه أكثر.

الشهرستاني في (المِلَل والنِّحل) ص 151

الحكمة حالةٌ للنفس

ونَعني بالحكمةِ حالةً للنَّفْسِ بها تُدْرِك الصوابَ من الخطإِ في جميعِ الأفعالِ الاختيارية.

الغَزالي في (الإحياء) 3: 40

الحكمة في الأصل والاصطلاح

في الأصل: هي إتقانُ الفعلِ والقَوْلِ وإحكامُها. وفي اصطلاح العُلَماء تُطْلَق

على معانٍ: منها علمُ الحِكْمة. . . ومنها معرفةُ الحقِّ لذاتِه والخَيرِ لأجلِ العَمَل به، وهو التكاليفُ الشرعية. . . ويَقْرُب منه ما ذَكَرَ أهلُ السلوكِ من أنّ الحكمةَ مَعْرِفةُ آفاتِ النفسِ والشيطانِ والرياضات. . . والحكمةُ بهذا المَعنى أخصُّ من علم الحكمةِ لأنها من أنواعه كما لا يَخْفى. ومنها هَيْئةٌ للقوةِ العقلية العِلْمية مُتَوَسِّطةٌ بين الجَرْبَزَةِ ـ وهي هيئةٌ تَصْدر بها الأفعال بالمَكْر والحيلةِ من غَيْر إنْصاف ـ وبَيْنَ البلاهة ـ وهي الحُمْق ـ والحكمةُ بهذا المَعنى أحدُ أجزاءِ العَدالة المقابِلَةِ للجَوْر. . . وظنَّ البعضُ أنّها هي الحكمةُ العِلْمية، وهذا باطلٌ، إذ هي مَلَكَةٌ تَصدر عنها أفعالٌ مُتَوَسِّطةٌ بينَ الجَرْبَزَة والغَباوة.

والحكمةُ العِلْميةُ هي العِلمُ بالأمورِ المخصوصة، والفَرْقُ بين المَلَكَةِ والعِلْم ظاهرٌ، وكذا هي مغايِرَةٌ لعِلْم الحِكْمة إذ هي العلمُ بالأشياءِ مُطْلقاً سواءٌ كانت مُسْتَنِدَةً إلى قدرتِنا أوْ لا؟ (كذا في شرح المواقف 2: 118). ومنها الحُجّةُ القَطعية المُفيدة للاعتقادِ دون الظنّ والإقْناع الكامِل. قال الله تعالى: ﴿ومَنْ يُؤتَ الحكمةَ فقد أوتيَ خيراً كثيراً﴾ [البقرة/ 269]. وقال: ﴿ادْعُ إلى سبيلِ رَبِّك بالحِكْمَة﴾ [النحل/ 125].

وحاصل هذا أنَّ الحكمةَ تُطْلَقُ على البُرهانِ أيضاً.

التهانوي في (الكشاف) 2: 132

أقسامُ الحِكمة العملية

الحِكمةُ العَملية ثلاثةُ أقسام: لأنها إما علمٌ بمصالحِ شَخْصٍ بانفراده، ويُسَمّى تَهذيبَ الأخلاق، وعلمَ الأخلاق، والحكمةَ الخُلُقية؛ وفائدتُها تَهْذيبُ الأخلاقِ، أي تَنْقيحُ الطبائعِ بأن تُعْلَمَ الفَضائلُ وكيفيةُ اقتنائِها لِتَزْكُوَ بها النفسُ، وأن تُعْلَمَ الرذائلُ وكيفيةُ تَوَقّيها لِتَطْهر عنها النفسُ، وإما علمٌ بمصالحِ جماعةٍ مُتَشاركة في المَنْزل. . . ويُسَمّى تَدبيرَ المنزل. . . والحكمةَ المنزليةَ، وفائدتُها أن تُعْلَمَ المشاركةُ التي يَنبغي أن تكونَ بين أهلِ مَنزلٍ واحد لتَنْتَظِم بها المصلحةُ المَنزلية.

. . . وإما علمٌ بمصالح جماعةٍ مُتَشاركةٍ في المدينة ويُسَمّى السياسةَ المدنية. . . ويُسَمّى علمَ السياسة، والحكمةَ السياسية، والحكمةَ المدنية، وسياسةَ المُلْكِ، وفائدتُها أنْ تُعْلَمَ كيفيةُ المشاركةِ التي بَيْن أشخاصِ الناسِ لِيَتعاونوا على مصالحِ الأبدان، ومصالحِ بقاء نوعِ الإنسان.

التهانوي في (الكشاف) 1: 54

أقسامُ الحكمة النظرية

والحكمةُ النظرية أيضاً ثلاثةُ أقسامٍ، لأنها إمّا علمٌ بأحوالِ ما لا يَفْتَقر في الوجودِ الخارجيّ والتعقُّلِ ـ أي الإدراك ـ والوجودِ الذّهني إلى المادّة كالإِلَهِ، ويُسَمّى بالإلهي، إذ مسائلها منسوبةٌ إلى الإله. . . وإما علمٌ بأحوالِ ما يَفْتَقِر إليها في الوجودِ الخارجيّ دونَ التعقُّل كالكُرَةِ، ويُسَمّى بالعلمِ الأوسط. . . وبالرياضيّ. . . وبالتعليميّ. . . وإما علمٌ بأحوالِ ما يَفْتَقِر إليها في الوجودِ الخارجيّ والتعقُّل كالإنسانِ ويُسَمّى بالعِلْم الأدنى. . . وبالطبيعيّ لأنه يُبْحَث فيه عن الجِسم من حيثُ اشتمالُه على الطبيعة.

والحَصْر في الأقسامِ الثلاثةِ استقرائيٌّ إذْ لم يَجدوا موجوداً في الأعيانِ يكون مفتقراً إلى المادّةِ في التعقُّلِ دون الوجودِ الخارجيّ فلا يكون العلمُ بأحواله من الحِكْمة.

ومبادىءُ هذه الأقسام مستفادةٌ من أربابِ الشريعةِ على سبيلِ التنبيه، ويُتَصَرَّفُ على تحصيلها بالكمالِ بالقوةِ العَقليةِ على سبيل الحُجّة.

التهانوي في (الكشاف) 1: 55 ـ 56

علم الحكمة

هو علمٌ باحثٌ عن أحوالِ أعيانِ المَوْجودات على ما هي عليه في نفسِ الأمرِ بقَدْر الطاقةِ البَشرية. . .

ثم إنه لا ضَيْر في كونِ الحِكْمَة أعلى العلومِ الدينية. . . إذ التحقيقُ أن الكلامَ والفقهَ من الحِكْمة. قال المحقِّق التفتازاني: إن الحكمةَ هي الشرائعُ، وهذا لا يُنافي ما ذكروا من أنَّ السالكينَ بطريقِ أهلِ النَّظرِ والاستدلالات، وطريقةِ أهلِ الرياضةِ والمُجاهدات ـ إن اتَّبعوا مِلَّةً فهم المتكلِّمون والصّوفيون، وإلا فهم الحُكَماءُ المَشائِيُّون والإشراقيون، إذ لا يَلْزَم منه أن لا يكونَ المتكَلِّم والصوفيُّ حكيماً، بل غايةُ ما لَزِم منه أن لا يكون حكيماً مَشّائياً وإشراقياً.

* * *

إنَّ الحكمةَ علمٌ مُتَعَلّقٌ بجميعِ أحْوالِ المَوْجودات العَيْنية المُكَمِّلَةِ للنفسِ، بحَسَب ما يُمكِن، أو بَعْضِها المُعْتَدِّ به تصَوّرياً أو تصديقياً محتاجاً إلى التنبيه، أو نظرياً على وجهٍ تكون الموجوداتُ وأحْوالها على ذلك الوَجْه الواقع، لا بالوَضْع والاعتبار، بقَدْر الطاقةِ البشرية من أوساطِ الناس.

التهانوي في (الكشاف) 1: 49 ـ 51

ومنهم من فَسَّر الحكمةَ بالكمالِ الحاصلِ للنَّفس الخارجِ من القوةِ إلى الفعلِ بحَسَب القوانينِ ـ أي النظرية والعملية، ولا حاجةَ إلى التقييدِ بالخارجِ من القوة إلى الفعلِ، لأنّه معتَبَرٌ في الكمال.

ومنهم من فَسّرها بما يَكون تَكَمُّلاً للنفسِ الناطقةِ كمالاً مُعْتَدّاً به، وقيل: هي خروجُ النفسِ إلى كمالِها المُمْكِن في جانبَيْ العلمِ والعَمل. أما في جانِب العِلْم فَبِأن تكونَ مُتَصَوِّرةً للموجوداتِ كما هي، ومُصَدِّقَةً بالقضايا كما هي، وأما في جانِب العَمَل فبأن تَحْصُل لها المَلَكَةُ التامّة على الأفعالِ المُتَوَسّطة بَيْنَ الإفراطِ والتَّفْريط.

ويَقْرُب من التَّعريف الأخيرِ. . . ما وقع في (شرح حكمة العين) [ص 4] من أنّ الحكمةَ استكمالُ النفسِ الإنسانيةِ بتَحْصيل ما عليه الوجودُ في نفسه وما عليه الواجبُ مما يَنْبغي أن يُعْمَلَ من الأعمال، وما ينبغي لتصيرَ كاملةً مُضاهيةً للعِلْم

العُلْوي، وتستعدّ بذلك للسعادةِ القُصوى الأخروية بحَسب الطاقةِ البَشَرية.

والغرضُ من الفلسفةِ الوُقوفُ على حقائقِ الأشياءِ كلِّها على قَدْر ما يُمْكن للإنسانِ أن يَقِفَ عليه ويَعْمَلَ بمُقتضاه ليفوزَ بسعادةِ الدارين.

التهانوي في (الكشاف) 1: 52 ـ 53

الرد على مزاعِم خصومِ علم الحِكْمَة

إن العلومَ الحِكْمِية قد طَعَن عليها قومٌ من الحَشْوية، وزَعموا أنّها مُضادّةٌ للعلومِ الدينيةِ، وأنّ مَن مالَ إليها وعُنِي بدراستِها فَقَد خَسِر الدنيا والآخرة.

قالوا: ولَيْست هي إلا ألفاظاً هائلةً، وألقاباً مُزَخْرَفَةً زُيِّنَت بمعانٍ مُلَفّقةٍ لينْخدعَ بها الجاهلُ الغِرّ، ويولعَ بها المُتَطَرّف الغُمْرُ. وليس الأمرُ كذلك، بل توجد أصولُها وفروعُها عقائدَ موافقةً للعقلِ الصّريح ومُؤَيَّدةً بالبُرهانِ الصحيح حسب ما توجد العلومُ المِلِّيةُ. ومعلومٌ أنّ الذي حقَّقه البرهانُ وأوجَبَه العقلُ لن يكون بينه وبين ما يوجِبه الدينُ الحَقّ مُدافَعةٌ ولا عناد.

على أنّ مَنْ ضَبَط العلومَ الحِكْمِيةَ فقد استَسعد من يَقينه بمرافقَ ثلاثةٍ:

أحدها: الأُنْس باستكمالِ الفضيلةِ الإنسانية باستيلائه على حقائقِ الموجوداتِ والتمكُّن من التصرُّف عليها.

والثاني: الخلوصُ إلى مواقِع الحِكمة فيما أنشأَهُ الصانعُ ـ جلّ جلاله ـ من أصنافِ الخليقة، والتحقّقُ لعِلَلِها ومعلولاتِها وما تتّصل به من النظامِ العَجيب والرّصفِ الأنيق.

والثالث: الارتياضُ في مَطلبِ البرهانِ على الدعاوي المسموعة، والسلامةُ من وصمةِ التقليدِ للمذاهب الواهية.

أبو الحسن العامري في (الإعلام بمناقب الإسلام) ص 86 ـ 87

الفلسفة معناها وأقسامها

الفلسفةُ مشتقّةٌ من كلمةٍ يونانية وهي **فيلاسوفيا**، وتفسيرها: **مَحَبَّة الحكم**
فلما عُرِّبَتْ قيل فَيلسوف ثم اشتُقَّت الفلسفة منه.

ومعنى الفلسفة علمُ حقائقِ الأشياءِ والعملُ بما هو أصلح، وتَنْقسم قسمي
أحدهما: الجزء النظري، والآخر: الجزء العملي، ومنهم من جَعل المنطقَ ج
ثالثاً غيرَ هذين، ومنهم من جعله جزءاً من أجزاءِ العلم النظري، ومنهم من ج
آلةً للفَلسفة، ومنهم من جعله جزءاً منها وآلةً لها.

ويَنْقسم الجزءُ النَّظري ثلاثةَ أقسامٍ، وذلك أن منه ما الفحصُ فيه عن الأش
التي لها عنصرٌ ومادّة، ويُسَمّى **علم الطبيعة**، ومنه ما الفحصُ فيه عما هو خارجٌ
العُنْصر والمادّة، ويُسَمّى **علم الأمور الإلهية**، ويُسَمى باليونانية **ثاولوجيا**، ومنه
ليس الفحصُ فيه عن أشياءَ لها مادّةٌ لكن عن أشياءَ موجودةٍ في المادّة مثل المقا
والأشكال والحركات وما أشبه ذلك (كالرياضيات).

وأما **الفلسفةُ العَملية** فهي ثلاثةُ أقسام: **أحدها**: تدبيرُ الرَّجلِ نفسَه أو وا
خاصاً ويُسَمّى **علم الأخلاق**، **والقسم الثاني**: تدبيرُ الخاصّة، ويُسَمّى **تَدبير المنز**
والقسمُ الثالث: تدبيرُ العامّة، وهو سياسة المدينة والأمة والمُلْك.

الكاتب الخُوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 79 ـ

الفيلسوف

مَن بَرَع في علم التقاديرِ يوصَف بأنه مُهَنْدس، ومن تَمَهَّرَ في علمِ الطب
يوصَف بأنه طبيعيّ، ومَن حَذَقَ في قوانينِ المَنطقِ يوصَف بأنه مَنْطقي، ثم إذا جَ
بين هذه الأبوابِ الثلاثةِ واقْتَدر بها على تحقيق المعاني الإلهية قيل إنَّه **فيلسوف**.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص

فلاسفة اليونان

وفلاسفةُ اليونانِ من أرفعِ الناسِ طَبَقةً، وأجَلّ أهلِ العلم منزلةً لِما ظَهَر منهم من الاعتناءِ الصحيح بفنون الحِكْمةِ من العلوم الرياضية والمَنطقية، والمعارفِ الطبيعية والإلهية، والسياساتِ المَنْزلية والمَدَنية.

وأعظم هؤلاءِ الفلاسفةِ قَدراً عند اليونانيين خمسة: فأولهم زماناً **بندقليس** ثم **فيثاغورس** ثم **سقراط** ثم **أفلاطون** ثم **أرسطوطاليس بن نيقوماخوس**، هؤلاء الخمسةُ هم المُجْمَع على استحقاقهم اسمَ الحكمة عند اليونانيين.

القاضي صاعد في (طبقات الأمم) ص 72

أصناف الفلاسفة

اعْلَم أنهم على كثرةِ فِرَقهم واختلافِ مَذاهبهم يَنْقسمون إلى ثلاثة أقسام: الدّهريون، والطبيعيون، والإلَهيون.

الصّنف الأول: الدّهريون: وهم طائفةٌ من الأَقْدمين جَحدوا الصانِعَ المُدَبِّر، العالِمَ القادِرَ، وزعموا أنّ العالَم لَمْ يَزَل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانعٍ، ولم يَزَل الحيوانُ من النُّطفَةِ، والنّطفةُ من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً، وهؤلاء هم الزنادقة.

والصنف الثاني: الطبيعيون: وهم قومٌ أكثروا بحثَهم عن عالَم الطبيعة، وعن عجائبِ الحيوانِ والنّباتِ، وأكثروا الخوضَ في علمِ تشريحِ أعضاءِ الحيوانِ فَرأوا فيها من عجائبِ صُنْع اللّهِ ـ تعالى ـ وبَدائِع حكمتِه ما ضُطرّوا معه إلى الاعترافِ بفاطرٍ حَكيمٍ مُطّلع على غاياتِ الأمورِ ومقاصدِها؛ ولا يطالعُ التّشْريحَ وعجائب منافعِ الأعضاء مطالع إلا ويَحصل له هذا العلمُ الضروريّ بكمالِ تدبيرِ الباني لبِنْيةِ الحيوان، لا سيما بنية الإنسان. إلا أنّ هؤلاءِ لكثرة بَحْثهم عن الطبيعةِ ظَهَر عندهم، لاعتدالِ المزاجِ، تَأثيرٌ عظيمٌ في قِوام قُوى الحيوان به، فظنّوا أن القوة

العاقلةَ من الإنسانِ تابعةٌ لمزاجه أيضاً، وأنّها تَبْطل ببطلانِ مزاجِه فَتنعدم، ثم إذا انعَدمت فلا يُعْقل إعادةُ المَعدوم ـ كما زعموا ـ فذهبوا إلى أنّ النفسَ تموتُ ولا تعود، فَجَحدوا الآخرةَ وأنكروا الجنّةَ والنارَ، والحَشْر والنّشْر، والقيامةَ والحسابَ، فلم يَبْق عندهم للطاعةِ ثوابٌ، ولا للمَعصية عقابٌ، فانْحَلّ عنهم اللجامُ وانهمكوا في الشهواتِ انهماكَ الأنْعام. وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصلَ الإيمانِ هو الإيمانُ باللّهِ واليومِ الآخرِ وهؤلاء جَحدوا اليومَ الآخر، وإن آمنوا باللّه وصفاتِه.

الصنف الثّالث: **الإلّهيون**: وهم المتأخِّرون، منهم سقراط، وهو أستاذ أفلاطون، وأفلاطون أستاذ أرسطوطاليس، وأرسطوطاليس هو الذي رَتّبَ لهم المَنْطقَ، وهذّب العلومَ، وحَرّر لهم ما لم يكن مُحَرّراً من قَبل، وأَنْضَجَ لهم ما كان فِجّاً من علومهم، وهم بجملتهم رَدّوا على الصِّنفين الأَوّلَيْن من الدهرية والطبيعية وأوردوا في الكشفِ عن فضائحهم ما أغْنوا بهِ غَيْرَهم. . . ثم رَدّ أرسطوطاليس على أفلاطون وسقراط ومن كان قَبْلَه من الإلّهيين رَداً لَمْ يُقَصِّرْ فيه، حتى تَبَرّاً من جميعهم، إلا أنّه استبقَى أيضاً من رذائلِ كُفْرِهم وبِدْعَتِهم بقايا لم يُوَفّق للنزوعِ عنها فوَجَبَ تكفيرُهم وتكفيرُ شيعتِهم من المتفلسفة الإسلاميين كابنِ سينا والفارابي وغيرِهما. على أنّه لم يَقُم بنقلِ علم أرسطوطاليس من مُتَفلسفةِ الإسلاميين كقيامِ هَذَين الرَّجُلَين، وما نقله غيرُهما ليس يَخلو عن تخبيطٍ وتخليطٍ يَتَشوّش فيه قلبُ المُطالِعِ حتى لا يُفْهم، وما لا يُفْهَم كيف يُرَدّ أَو يُقْبَل؟ ومجموعُ ما صَحّ عندنا من فلسفةِ أرسطوطاليس، بحَسَبِ نقلِ هذينِ الرَّجُلين، يَنْحصر في ثلاثةِ أقسام: قسم يَجب التكفيرُ به، وقسم يجب التبديعُ به، وقسمٌ لا يَجب إنكارُه أصلاً.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) 73 ـ 75

عرضٌ لرؤوس الفلسفة عند أرسطو خاصة

إن قوماً من عقلاءِ النوعِ الإنساني زعموا أن الوجودَ كلَّه ـ الحسّي منه وما وراء الحسي ـ تُدْرَكُ ذواتُه وأحوالُه بأسبابها وعِلَلِها بالأنظارِ الفكرية والأقيسة

العقلية، وأنّ تَصحيح العقائدِ الإيمانية من قِبَلِ النظرِ لا من جهة السَّمع، فإنها بعضٌ من مدارِكِ العقل. وهؤلاء يُسَمَّوْن فلاسفة (جمع فيلسوف) وهو باللسان اليوناني مُحِبّ الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشَمّروا له وحَوّموا على إصابةِ الغرض منه. ووضعوا قانوناً يَهتدي به العقلُ في نظرِه إلى التمييز بين الحقِّ من الباطلِ إنما هو للذّهن في المعاني المنتزَعةِ من الموجوداتِ الشخصية، فَيُجَرّد منها أولاً صُوراً منطقيةً على جميعِ الأشخاصِ كما يَنْطبق الطابعُ على جميع النقوشِ التي تَرسمها في طينٍ أو شَمع. وهذه المُجَرّدةُ من المحسوسات تُسَمّى **المعقولات الأوائل**. ثم تُجَرّدُ من تلك المعاني الكُلّيةِ إذا كانت مشتركةً مع معانٍ أخرى وقد تَميّزت عنها في الذهنِ، فَتُجَرّدُ منها معانٍ أخرى، وهي التي اشتركت بها، ثم تُجَرّد ثانياً إن شاركها غيرُها، وثالثاً إلى أن ينتهي التجريدُ إلى المعانِي البسيطةِ الكُلّيةِ المُنْطبِقةِ على جميع المعاني والأشخاص، ولا يكون منها تجريدٌ بعد هذا، وهي **الأجْناسُ العالية**.

وهذه المجرّداتُ كلّها من غيرِ المحسوساتِ هي من حيث تأليف بعضِها مع بعضٍ لتحصيل العلومِ منها تُسَمّى **المعقولات الثواني**. فإذا نظر الفكرُ في هذه المعقولاتِ المُجَرّدة وطَلَبَ تَصوُّر الوجودِ كما هو، فلا بد للذهنِ من إضافة بَعْضها إلى بعض ونَفْيِ بعضِها عن بعض بالبرهانِ العقلي اليقيني لِيَحْصُل تَصوُّرُ الوجودِ تصوّراً صحيحاً مطابِقاً إذا كان ذلك بقانونٍ صحيحٍ كما مَرّ. وصِنْفُ التصديقِ الذي هو تلكَ الإضافةُ والحكمُ مُتَقَدِّمٌ عندهم على صنفِ التصوُّرِ في النهاية، والتصوُّر متقدِّم عليه في البداية والتعليم، لأن التصوُّر التامّ عندهم هو غايةُ الطلبِ الإدراكي، وإنما التصديقُ وسيلةٌ له؛ وما تَسمعه في كتبِ المنطقيين من تَقَدّم التصوُّرِ وتَوَقّفِ التصديق عليه فبمعنى الشعورِ لا بمعنى العلمِ التام. وهذا هو مذهبُ كبيرِهم أرسطو. ثم يَزعمون أنَّ السعادةَ في إدراكِ المَوْجودات كلِّها ما في الحسّ وما وراءَ الحسِّ بهذا النظر وتلك البراهين.

وحاصلُ مداركهم في الوجودِ على الجملةِ وما آلت إليه ـ وهو الذي فَرّعوا عليه قضايا أنظارِهم أنهم عَثَروا أولاً على الجسمِ السّفليّ بحكم الشهودِ والحِسِّ،

ثم تَرَقّي إدراكُهم قليلاً فشَعروا بوجودِ النفس من قِبَلِ الحركةِ والحسّ بالحيواناتِ، ثم أحَسّوا من قُوى النفسِ بسلطان العقل. ووقف إدراكُهم فقَضوا على الجسمِ العالي السّماوي بنحوٍ من القضاء على أمْرِ الذاتِ الإنْسانية، ووجَب عندهم أن يكون للفلكِ نفسٌ وعقلٌ كما للإنسان. ثم أنْهَوا ذلك نهايةَ عَدَدِ الآحادِ وهي العَشْر، تِسْعٌ مُفصَّلةٌ، ذواتُها جُمَلٌ، وواحدٌ أولٌ مُفْرَدٌ وهو العَاشِر. ويَزْعمون أنّ السعادةَ في إدراكِ الوجود على هذا النحوِ من القضاءِ مع تهذيبِ النفس وتَخَلُّقها بالفضائل، وأن ذلكَ ممكنٌ للإنسان ولَوْ لم يَرِدْ شرعٌ لتمييزه بين الفضيلةِ والرذيلةِ من الأفْعال بمُقْتضى عَقْله ونَظَرِه، ومَيْلِهِ إلى المَحْمود منها، واجتنابِه للمذمومِ بفطرته، وأن ذلك إذا حَصَل للنفس حَصَلت لها البهجةُ واللّذةُ، وأن الجهلَ بذلك هو الشقاءُ السرْمَدي. وهذا عندهم هو مَعنى النعيمِ والعذابِ في الآخرة... إلى خَبْطٍ لهم في تفاصيلِ ذلك معروفٍ من كلماتِهم.

وإمامُ هذه المذاهبِ الذي حَصَّل مسائلها ودَوَّن علمَها وسَطَّر حِجاجَها فيما بَلَغنا في هذه الأحقابِ هو أرسطو المَقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون، وهو مُعَلِّمُ الإسكندر، ويسمونه: المُعَلّمَ الأول على الإطلاق، يَعنون مُعَلِّمَ صناعةِ المنطق، إذ لم تكن قَبْله مُهَذّبةً، وهو أول مَنْ رَتَّبَ قانونَها واستوفى مسائلها وأحسنَ بَسْطها. ولقد أحْسَنَ في ذلكَ القانونِ ما شاءَ لو تَكَفّلَ له بقَصْدهم في الإلهيات. ثم كان مِنْ بَعده في الإسلام من أخَذَ بتلك المذاهِب واتَّبَع فيما رأيَه حَذْوَ النّعلِ بالنعل إلا في القليل. وذلك أنّ كُتُب أولئك المُتَقَدّمين لَمّا تَرْجمها الخلفاءُ من بني العبّاس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تَصَفّحها كثيرٌ من أهلِ المِلّة، وأخَذَ من مذاهبهم من أضلّه اللّهُ من مُنتَحِلي العلوم، وجادَلوا عنها، واختلفوا في مسائلَ مِنْ تفاريعها. وكان من أشهرهم أبو نَصر الفارابي في المائة الرابعة لعهدِ سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظامِ المُلْك من بني بُوَيْه بأصبهان وغيرهما.

ابن خلدون في (المقدمة) 4: 1199 ـ 1202

الرموز والألغاز في كُتُبِ الفلسفة

وليست كتُبُهم المصنَّفةُ في هذه الأبواب (يَعني كتب أفلاطون وأرسطو وغيرِهما في العِلْم الإلّهي) بحيث يوقف [عليها] من غيرِ فاتِحٍ يَفتَحها، فإنها مَحْشُوةٌ بالرموزِ والألغاز، وإنما كانوا يتعمَّدون ذلك لِمَعانٍ ثلاثة: أحدها: الكراهةُ لئلا يَغوصَ على أسرارِ الحكمة أحدٌ مِمَّن ليس لها بأهلٍ، فتصيرَ عُدَّةً له على اكتسابِ ضروبٍ من الشّرارةِ، والثاني: أن لا يتوانى العاشقُ لها في بَذْلِ العناية لاقتنائها، وإن لَحِقتْه المَشقّةُ في تحصيلِها، ويَستصعبُها الكسلانُ لغموضها ويُزْريها، والثالث: تَشحيذُ الطَّبْعِ باستكدادِ الفِكْرِ لئلا يَجْنَحَ المتعَلِّم إلى طيبِ الدَّعَةِ ورَوَحِ النّفس، ويُقبل بجهده على تفهُّم ما يَنْفر عنه الطبعُ.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 85 ـ 86

أغاليطُ الفلاسفةِ في الإلّهيات

وأما الإلّهياتُ ففيها أكثرُ أغاليطِهم (يَعني الفلاسفة)، فما قَدَروا على الوفاءِ بالبُرهان على ما شَرَطوه في المنطق، ولذلك كَثُرَ الاختلافُ بَينهم فيها، ولقد قَرُب مذهبُ أرسطوطاليس فيها من مذاهبِ الإسلاميين ـ على ما نَقَله الفارابي وابنُ سينا ـ ولكن مجموعَ ما غَلَطوا فيه يَرْجع إلى عشرين أصلاً يَجب تكفيرُهم في ثلاثةٍ منها وتَبْديعهم في ثلاثةَ عَشَر. ولإبطال مذهبِهم في هذه المسائلِ العشرين صَنّفْنا كتابَ (التّهافُت). أما المسائلُ الثلاثُ فقد خالفوا فيها كافّةَ الإسلاميين وذلك في قولهم:

ــ إنّ الأَجساد لا تحشر، وإنما المُثابُ والمُعاقَب هي الأرواحُ المُجَرّدة. (والمثوبات) والعقوباتُ روحانيةٌ لا جسمانية، ولقد صَدَقوا في إثباتِ الروحانية، فإنها ثابتةٌ أيضاً، ولكن كَذَبوا في إنكارِ الجسمانية، وكَفَروا بالشريعةِ فيما نَطَقوا به.

ومن ذلك قولُهم: إن اللّهَ تعالى يَعْلَمُ الكُلِّياتِ دون الجُزئيات، وهذا أيضاً كُفْرٌ صريح، بل الحقّ أنّه ﴿لا يَعْزُب عنه مثقالُ ذَرّةٍ في السموات ولا في الأرض﴾ [سبأ/ 3].

ـ ومن ذلك قولُهم بقِدَم العالَم وأَزَليتِه، فلم يَذْهب أحدٌ من المسلمين إلى شيءٍ من هذه المسائل.

وأما ما وراء ذلك من نَفْيهم الصفاتِ، وقولِهم إنه عالِمٌ بالذاتِ لا بِعلْمٍ زائد (على الذات) وما يَجْري مجراه، فمذهبُهم فيها قريبٌ من مذهبِ المُعتزلةِ ولا يَجب تكفيرُ المعتزلةِ بمثلِ ذلك.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 80 ـ 81

نَقد مسائل من الفلسفة اليونانية

واعلم أن هذا الرأيَ الذي ذَهَبوا إليه باطلٌ بجميع وجوهه.

فأما إسنادُهم الموجوداتِ كلَّها إلى العقلِ الأول واكتفاؤُهم به في الترقّي إلى الواجِب فهو قصورٌ عما وراءَ ذلك من رُتَبِ خَلْق الله. فالوجود أوسعُ نطاقاً من ذلك ﴿ويَخْلُق ما لا تعلمون﴾. وكأنّهم في اقتصارِهم على إثباتِ العَقلِ فقط والغفلةِ عما وراءَه بمثابة الطّبيعيين المُقْتصرين على إثباتِ الأجسامِ خاصّةً المُعْرِضين عن النقلِ والعقل، المعتقدين أنه ليس وراءَ الجِسم في حكمةِ الله شيءٌ. وأما البراهين التي يَزعمونها على مُدَّعياتِهم في الموجودات، ويَعرضونها على معيارِ المنطقِ وقانونِه فهي قاصرةٌ وغيرُ وافيةٍ بالغَرض. أما ما كان منها في الموجوداتِ الجِسْمانية ـ ويُسَمّونه العلمَ الطبيعي فَوَجْهُ قصورِه أن المطابقة بين تلكَ النّتائِج الذهنيةِ التي تُسْتَخْرَج بالحدودِ والأقيسة كما في زَعْمهم وبَين ما في الخارج غيرُ يقيني، لأن تلك أحكامٌ ذِهنية كلّية عامة، والموجوداتُ الخارجية مُتَشخّصةٌ بمَوادها. ولعلّ في الموادِّ ما يمنع من مطابَقةِ الذهنيّ الكليّ للخارجِ الشخصي، اللهم إلاّ ما يشهد له الحسّ من ذلك، فَدليله شهودُه لا تلكَ البراهين، فأين اليقينُ الذي يَجدونه فيها؟ وربّما يكون تَصَرُّف الذهنِ أيضاً من المعقولاتِ الأُوَّلِ المطابقةِ للشخصيات بالصُّورِ الخياليةِ لا في المعقولاتِ الثواني التي تَجريدها في الرتبةِ الثانية، فيكون الحكمُ حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات. إذ المعقولاتُ الأُوَّلُ أَقْرَب

إلى مطابقةِ الخارجِ لكمال الانطباقِ فيها، فَنُسلِّم لهم حينئذٍ دعاويهم في ذلك، إلا أنه يَنبغي لنا الأعراضُ عن النظرِ فيها، إذ هُوَ من تَرْكِ المسلمِ لما لا يَعنيه، فإنّ مسائلَ الطبيعياتِ لا تَهمنا في ديننا ولا معاشنا فوَجَب علينا تركُها.

وأما ما كانَ منها في المَوْجودات التي وَراءَ الحِسِّ وهي الروحانياتُ ويُسَمّونه العلمَ الإلهي وعلمَ ما بعد الطبيعة، فإنَّ ذواتها مجهولةٌ رأساً، ولا يُمكِن التوصُّلُ إليها ولا البرهانُ عليها، لأن تجريدَ المعقولاتِ من الموجوداتِ الخارجيةِ الشخصيةِ إنَّما هو ممكنٌ فيما هو مُدْرَكٌ لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرِّدَ، منها ماهياتٍ أخرى، بحجابِ الحسّ بيننا وبينها، فلا يتأتّى لنا برهانٌ عليها، ولا مُدْرَكٌ لنا في إثباتِ وجودها على الجُملة إلا ما نَجده بين جنبينا من أمرِ النفسِ الإنسانية وأحوال مدارِكها[1]، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانيةٌ لكلّ أحد، وما وراءَ ذلك من حقيقتها وصفاتِها فأمرٌ غامضٌ لا سبيل إلى الوقوفِ عليها.

وقد صَرّح بذلك محَقّقوهم حيث ذهبوا إلى أنّ ما لا مادّةَ له لا يُمكن البرهانُ عليه، لأن مُقَدّماتِ البرهانِ من شرطها أن تكونَ ذاتيةً، وقال كبيرُهم أفلاطون: إن الإلهياتِ لا يُوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحقِّ والأولَى، يَعني الظنّ، وإذا كنا إنّما نَحْصُل بعد التعبِ والنصب على الظنّ فقط، فيكفينا الظنُّ الذي كان أولاً. فأي فائدةٍ لهذه العلومِ والاشتغالِ بها؟! ونحن إنما عنايتُنا بتحصيلِ اليقينِ فيما وراء الحسِّ من الموجودات. وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم. وأما قولهم إن السعادةَ في إدراكِ الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهينِ، فَقَوْلٌ مُزَيّفٌ مَردود. وتَفسيرُه أن الإنسانَ مركّب من جُزأين أحدهما جسمانيّ والآخر روحانيّ ممتزجٌ به، ولكلِّ واحد من الجُزأين مَدارِكُ مختصَّة به، والمُدْرِكُ فيها

---

(1) علّق الدكتور زكي نجيب محمود على هذه الفقرة من كلام ابن خَلدون، فقال: «إنّ قوله النافذ هذا هو قطب الرحى في فلسفة «كانْت»، وهو أساس الفلسفة الوضعية كلها؛ ونريد بهذا أن نؤكد أنّ وجهة النّظر التي أخذ بها ابن خَلدون في هذا الموضع هي فلسفة وليست هي مما يبطل الفلسفة ويعلن فسادها» انظر موقف ابن خلدون من الفلسفة في كتاب «من زوايا فلسفية» ص 149 (دار الشروق، بيروت 1979).

واحد، وهو الجزءُ الروحاني يُدْرِك تارةً مداركَ روحانيةً وتارةً مداركَ جسمانية، إلا أن المداركَ الروحانيةَ يُدرِكها بذاتِه بغير واسطة، والمداركَ الجسمانية بواسطةِ آلاتِ الجسم من الدِّماغ والحواسّ. وكلّ مُدْرِكٍ فله ابتهاجٌ بما يُدرِكه، يَبتهج بما يُبْصره من الضوءِ وبما يَسْمَعه من الأصوات. فلا شكّ أن الابتهاجَ بالإدراكِ الذي للنفسِ من ذواتِها بغيرِ واسطة يكون أشَدَّ وألذ. فالنفسُ الروحانيةُ إذا شَعرت بإدراكها الذي لها من ذواتِها بغيرِ واسطةٍ حَصَلَ لها ابتهاجٌ ولَذّة لا يُعَبَّر عنها، وهذا الإدراكُ لا يَحْصل بنظرٍ ولا علمٍ، وإنما يَحْصل بكشفِ حجابِ الحسِّ ونسيانِ المداركِ الجسمانيةِ بالجملة. والمتَصَوّفة كثيراً ما يُعْنَون بحصولِ هذا الإدراكِ للنفس بحصولِ هذه البهجة، فيُحاولون بالرياضةِ إماتَةَ القوى الجسمانيةِ ومدارِكها، حتّى الفكر من الدماغِ ليَحْصُل للنفس إدراكُها الذي لها من ذاتِها عند زوالِ الشواغبِ والموانع الجسمانية، فيَحْصل لهم بَهْجةٌ ولَذّة لا يُعَبّر عنها. وهذا الذي زعموه بتقديرِ صِحَّته مُسَلَّمٌ لهم، وهو مع ذلك غيرُ وافٍ بمقصودهم.

فأما قَوْلُهم إن البراهينَ والأدِلّة العقليةَ مُحَصّلةٌ لهذا النوعِ من الإدراكِ والابتهاجِ عنه فباطلٌ كما رأيته، إذ البراهينُ والأدلّةُ من جملةِ المدارِك الجِسمانية لأنها بالقُوى الدماغيةِ من الخيالِ والفِكْرِ والذّكْر، ونحن نَقول إن أولَ شيءٍ نُعنَى به في تحصيلِ هذا الإدراكِ إماتةُ هذه القُوى الدماغية كلّها، لأنها منازِعةٌ له قادحةٌ فيه. وتجد الماهرَ منهم عاكفاً على كتابِ «الشفاء» و«الإشارات» و«النجاة» وتلاخيص ابن رشد للنصّ من تأليف أرسطو وغيرهم، يُبَعْثِر أوراقَها ويتوثّقُ من براهينها، ويلتمس هذا القسطَ من السعادةِ فيها، ولا يَعلم أنه يَستكثِر بذلك من الموانِع عنها. ومستنَدُهم في ذلك ما يَنقلونه عن أرسطو والفارابي وابنِ سينا أن من حَصَل له إدراكُ العقلِ الفعّال واتَّصَل به في حياته فقد حَصَل حَظّه من هذه السعادة. والعقلُ الفعّال عندهم عبارةٌ عن أولِ رُتْبَةٍ ينكشف عنها الحسُّ من رُتَب الروحانيات، ويَحملـون الاتصالَ بالعقل على الإدراكِ العلمي، وقد رَأَيتَ فسادَه. وإنما يَعْني أرسطو وأصحابُه بذلك الاتصالِ والإدراكِ إدراكَ النفسِ الذي لها من ذاتِها وبغيرِ

واسطة، وهو لا يَحْصل إلا بكشفِ حجابِ الحسِّ.

وأما قولُهم إن البهجةَ الناشئةَ عن هذا الإدراكِ هي عَيْن السعادة المَوْعود بها فباطلٌ أيضاً لأنا إنما تَبَيَّنَ لنا بما قَرّروه أن وراءَ الحسِّ مُدركاً آخر للنفسِ من غير واسطة، وأنها تبتهِج بإدراكها ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادةِ الأخروية، ولا بد، بل هي من جملةُ الملاذّ التي لتلك السعادة.

وأمّا قَوْلهم إن السعادةَ في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقولٌ باطل مبنيٌّ على ما كنَّا قدّمناه في أصلِ التّوحيد من الأوهامِ والأغلاط في أنّ الوجودَ عند كلِّ مُدْرِكٍ منحَصرٌ في مداركه، وبيّنا فسادَ ذلك، وأن الوجودَ أوسع من أن يُحاط به أو يُستوفي إدراكُه بجملته روحانياً أو جسمانياً.

والذي يَحْصل من جميعِ ما قَرّرناه من مذاهبِهم أن الجزءَ الروحاني إذا فارقَ القُوى الجسمانيةَ أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصّاً بصنفٍ من المدارِك، وهي الموجوداتُ التي أحاط بها علمُنا، وليس بعامٍّ الإدراك في الموجوداتِ كلِّها إذ لم تَنْحَصِر، وأنه يَبتهج بذلك النحوِ من الإدراكِ ابتهاجاً شديداً كما يَبتهج الصبيُّ بمداركه الحسيةِ في أولِ نشوئه. ومن لنا بعدَ ذلك بإدراكِ جميعِ الموجودات أو بحصولِ السعادة التي وَعَدَنا بها الشارعُ إن لم نَعْمَل لها: ﴿هَيْهاتَ هيهاتَ لما تُوعَدون﴾ [المؤمنون/ 36].

وأما قولُهم إن الإنسانَ مستَقِلٌ بتهذيبِ نَفْسه وإصلاحِها بمُلابَسة المَحمود من الخُلُقِ ومجانَبة المذموم، فأمرٌ مبنيٌّ على أن ابتهاجَ النفسِ بإدراكها الذي لها من ذاتِها هو عينُ السعادةِ الموعودِ بها، لأن الرذائلَ عائقةٌ للنفسِ عن تمام إدراكها ذلك بما يَحْصُل لها من المَلَكاتِ الجِسْمانية وألوانِها. وقد بَيّنّا أن أثرَ السعادةِ والشقاوةِ من وراءِ الإدراكاتِ الجسمانيةِ والروحانية. فهذا التهذيبُ الذي توصلوا إلى معرفتِه إنما نَفْعُه في البهجةِ الناشئةِ عن الإدراكِ الروحاني فقط، الذي هو على مقاييسَ وقوانين. وأما ما وراءَ ذلك من السعادة التي وَعَدَنا بها الشارعُ على امتثالِ ما أَمَرَ به من الأعمالِ والأخلاقِ فأَمْر لا يحيطُ به مداركُ المدرِكين. وقد تَنبّه لذلك زعيمُهم

أبو علي بنُ سينا فقال في كتاب «المَبْدأُ والمَعاد» ما معناه: إن المعادَ الروحانيَّ وأحْواله هو مما يُتَوَصّل إليه بالبراهينِ العَقلية والمقاييسِ، لأنّه على نسبةٍ طبيعيةٍ محفوظةٍ ووتيرةٍ واحدة، فلنا في البراهين عليه سَعَةٌ، وأما المَعادُ الجِسمانيّ وأحوالُه فلا يُمكن إدراكُه بالبرهان، لأنه ليس على نسبةٍ واحدة، وقد بَسَطَتْه لنا الشريعةُ الحَقّةُ المُحمدية، فَلْيُنْظَر فيها ولْنَرْجع في أحوالِه إليها.

فهذا العلمُ كما رَأَيْتَهُ غيرُ وافٍ بمقاصدِهم التي حَوَّموا عليها مع ما فيه من مُخالفةِ الشرائعِ وظواهِرها. وليس له فيما عَلِمْنا إلا ثمرةٌ واحدةٌ وهي شَحْذ الذهنِ في تَرتيبِ الأدلّةِ والحِجاج لتحصيلِ مَلَكَةِ الجودةِ والصوابِ في البراهين. وذلك أنَّ نَظْمَ المقاييسِ وتركيبَها على وَجهِ الإحكامِ والإتقانِ هو كما شَرَطوه في صناعتِهم المنطقيةِ وقَولِهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يَستعملونها في علومِهم الحِكْمية من الطبيعياتِ والتّعاليم وما بَعدها، فيستولي الناظرُ فيها بكثرةِ استعمالِ البراهينِ بشروطها على مَلَكَةِ الإتقانِ والصوابِ في الحِجاجِ والاستدلالاتِ، لأنها وإن كانت غيرَ وافيةٍ بمقصودِهم فهي أَصَحُّ ما عَلِمناه من قوانينِ الأنظارِ. هذه هي ثَمَرةُ هذه الصناعةِ معَ الاطّلاع على مذاهبِ أهلِ العلم وآرائهم. ومَضارُّها ما عَلِمْت. فلْيَكُن الناظرُ فيها مُتَحَرّزاً جُهدَه من معاطِبِها وليكن نَظرُ من يَنظرُ فيها بعدَ الامتلاء من الشرعياتِ والاطّلاع على التفسيرِ والفقهِ. ولا يُكِبَّنَّ أحدٌ عليها وهو خِلْوٌ من علوم المِلّة، فقَلّ أن يَسْلَم لذلك من مَعاطِبها. والله الموفّق للصواب وللحقّ والهادي إليه ﴿وما كُنّا لنهتدي لولا أن هَدانا الله﴾.

ابن خلدون في (المقدمة) 4: 1202 ـ 1207

طُرقُ تحصيلِ العلم الإلّهي

اعلَم أنه قد انْكَشف لأربابِ البصائر أنَّ الطريقَ إليه من وجهين:

أَحَدِهما: طريقُ أصحابِ النَّظرِ والاستدلال.

والثاني: طريقُ أصحابِ الرياضة والمُجاهدة.

أما الطريقُ الأول: وهو طريقُ الحكماءِ الإلَهيين، فهو الاستدلالُ بأحْوال المُمْكنات على إثباتِ موجودٍ واجِب الوجود لذاتِه، وذلك لأنه لَمّا ثَبَتَ أن هَذه الموجوداتِ المَحسوساتِ ممكنةٌ ومُحْدَثَةٌ، وثَبَت أن المُمْكِن محتاجٌ إلى المُرَجِّح، وثبت أن المُحْدَثُ محتاجٌ إلى المُحْدِث، وثبت أن التَّسَلْسُلَ والدَّوْرَ مُحالان، فحينئذ يَجب انتهاءُ هذه الموجوداتِ إلى مَوْجودٍ قديمٍ أزَلي واجِب الوجودِ لذاته.

واعْلَم أن الطريقَ الثاني، وهو طريقُ أصحابِ الرياضة، فهو طريقٌ عجيبٌ أكيدٌ قاهر، فإنّ الإنسانَ إذا اشتغلَ بتصفيةِ قلبِه عن ذكرِ غيرِ اللّهِ وداومَ بلسانِ جَسَدِه ولسانِ روحِه على ذكرِ الله، وَقَع في قلْبِه نورٌ وَضَوْءٌ، وحالةٌ قاهرةٌ، وقوةٌ عاليةٌ، ويَتَجَلّى لِجَوْهرِ النفس أنوارٌ عاليةٌ عُلْوِيةٌ وأسرارٌ إلَهيةٌ، وهي مقاماتٌ ـ ما لم يَصِلْ الإنسانُ إليها ـ لا يُمكنُه الوقوفُ عليها على سبيلِ التفصيل.

فخر الدين الرازي في (المطالب العالية) 1: 53 ـ 55

الفِـراسَــــة

الفراسة

صناعةٌ تَتصيَّد الأخلاقَ والأفعالَ التي بحَسَب الأخلاقِ من الأمزجة والهَيئاتِ الطبيعيةِ والحَركاتِ التي تَتْبَعُها، وهي صناعةٌ صحيحةٌ، قويةُ الأصول، وثيقةُ المُقَدِّمات، ويَحتاج صاحبُها ومُتعاطيها أن يَتَدرَّبَ في ثلاثةِ أصولٍ لها حتى يُحْكِمَها ثم يَحْكُمَ بها فإنه حينئذٍ لا يُخْطِىءُ ولا يَغْلَط، والأصولُ الثلاثة هي هذه:

أما أحدها فالطبائعُ الأربعُ أنفسُها، والثاني الأمْزجةُ وما يتبعها ويَقتضيها. والثالثُ الهيئاتُ والأشكالُ والحَركات التابعةُ للأخلاق.

فإن المرادَ من هذه الصناعةِ تَقْدِمَةُ المعرفة بأخلاقِ الناسِ ليُلابسهم على بَصيرة.

والفِراسةُ قد تكون في الخيلِ والكلابِ وسائرِ الحيواناتِ التي يَنْتَفِع بها الناس. وقد تكون في الجماداتِ أيضاً كفراسةِ السيوفِ والسَّحاب وغَيرهما، إلاّ أنّ العنايةَ التامّةَ إنما وقَعَت بفراسةِ الإنسانِ خاصّةً لكثرة الانتفاع به.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 167

حدود المعرفة

الوقوفُ على حقائقِ الأشياءِ ليس في قُدرة البَشر، ونحن لا نعرفُ من الأشياءِ إلاّ الخواصَّ واللّوازمَ والأعراض، ولا نعرف الفصولَ المقوِّمةَ لكلٍّ واحدٍ منها الدّالةَ على حقيقته، بل نعرف أنّها أشياء لها خواصّ وأعراض، فإنّنا لا نعرف حقيقةَ الأول ولا العقلِ ولا النّفسِ ولا الفلك... والنار والهواء والماء والأرض، ولا نعرف أيضاً حقائقَ الأعراض؛ ومثالُ ذلك أننا لا نَعرف حقيقةَ الجوهر، بل إنّما عرفنا شيئاً له هذه الخاصيّة، وهو أنه الموجودُ لا في موضوع، وهذا ليس حقيقتَه، ولا نَعرف حقيقةَ الجِسم بل نعرف سبباً له هذه الخواصّ، وهي: الطول والعَرَض والعُمق، ولا نعرف حقيقةَ الحيوان، بل إنّما نعرف سبباً له خاصيةُ الإدراكِ والفعل، فإنّ المُدْرِكَ والفَعّالَ ليس هو حقيقةُ الحيوانِ بلْ خاصّةٌ أو لازم، والفصلُ الحقيقيُّ لا نُدرِكه، ولذلك يَقع الخلافُ في ماهياتِ الأشياء، لأنّ كلَّ واحدٍ أدرك لازماً غيرَ ما أدركَهُ الآخرُ فَحكَمَ بمقتضَى ذلك اللاّزم، ونحن إنّما نُثْبِت شيئاً ما مخصوصاً عَرَفنا أنّه مخصوصٌ من خاصّة له أو خواصّ ثم عرفنا لذلك الشيءِ خواصَّ أُخرى بواسطة ما عرفناه أولاً، ثم تَوصَّلنا إلى معرفةِ إنِّيتِها كالأمر في النّفسِ والمكانِ وغيرِهما مما أثبتنا إنّياتها لا من ذواتها بلْ من نِسَبٍ لها إلى أشياءَ عرفناها، أو من عارضٍ لها أو لازم.

ابن سينا في (التعليقات) ص 34 ـ 35

— 8 —

أقوالٌ ونظريات رائدة
في الشريعة والآداب والعُلوم
ومناهِج البحث

«فقد اتفقت الأمةُ ـ بل سائرُ المِلَل ـ على أنّ الشريعةَ وُضِعت للمحافظة على الضروريات الخمس وهي: الدينُ، والنفسُ، والنّسلُ، والمال، والعقل؛ وعلمُها عند الأمةِ كالضروري».

أبو إسحاق الشاطبي في «الموافقات»

مقاصـــد الشــريعة ومكـارمهـــا

قصد الشارع في وضع الشريعة

تكاليفُ الشريعة تَرْجع إلى حفظِ مقاصدِها في الخَلْق، وهذه المقاصدُ لا تعدو ثلاثةَ أقسامٍ: أحدها: أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجِيةً، والثالث: أن تكون تَحسينية.

فأما الضروريةُ فمعناها أنها لا بدَّ منها في قيامِ مصالِح الدينِ والدنيا بحيث إذا فُقِدَت لم تجرِ مصالحُ الدنيا على استقامةٍ، بل على فسادٍ وتَهَارُجٍ وفَوْتِ حَياة، وفي الأخرى فوتُ النجاةِ والنعيم، والرجوعُ بالخُسران المبين.

والحفظُ لها يَكون بأمرين: أحدهما: ما يُقيم أركانَها ويُثَبِّت قواعدَها، وذلك عبارةٌ عن مراعاتها من جانبِ الوُجود. والثاني: ما يَدْرأُ عنها الاختلالَ الواقعَ أو المُتوقعَ فيها، وذلك عبارةٌ عن مراعاتها من جانب العَدَم. فأصولُ العبادات راجعةٌ إلى حفظ الدين من جانب الوجودِ كالإيمانِ والنُّطق بالشهادةِ، والصلاةِ، والزكاةِ، والصيامِ والحجِّ وما أشبه ذلك. والعاداتُ راجعةٌ إلى حفظِ النفسِ والعقلِ من جانِب الوُجود أيضاً كتناول المَأكولاتِ والمشروباتِ والمَلبوسات والمسكونات، وما أشبه ذلك. والمعاملاتُ راجعةٌ إلى حفظِ النَّسلِ والمالِ من جانبِ الوجود، وإلى حفظِ النفسِ والعقلِ أيضاً، لكن بواسطة العادات. والجناياتُ ـ ويَجمعها الأمرُ بالمعروف والنهيُ عن المنكر ـ ترجع إلى حفظِ الجميع من جانِب العَدَم. . . والمعاملاتُ ما كان راجعاً إلى مصلحةِ الإنسان مع غيرِه، كانتقالِ الأملاك بِعِوَضٍ أو بغيرِ عِوَض، بالعقدِ على الرّقابِ أو المنافِع أو الأبضاع. والجناياتُ ما كان

عائداً على ما تَقدّم بالإبطالِ، فشُرِع فيها ما يَدرأُ ذلك الإبطالَ ويتلافى تلك المصالحَ، كالقِصاص والدّيَاتِ للنفس، والحَدِّ للعَقل، وتضمينِ قِيَمِ الأموالِ للنَّسلِ، والقَطْعِ والتّضمين للمال. . . .

ومجموعُ الضروريات خَمسة، وهي: حفظُ الدينِ والنفسِ والنسْلِ والمالِ والعَقل، وقد قالوا إنها مراعاةٌ في كلّ مِلَّةٍ.

وأما **الحاجيات** فمعناها أنّها مفتَقَرٌ إليها من حيث التوسِعةُ ورفعُ الضيقِ المؤدّي في الغالب إلى الحَرَج والمشقّةِ اللاحقة بفَوْتِ المطلوب، فإذا لم تُراع دَخَلَ على المكلّفين، على الجُملة، الحَرَجُ والمشقّةُ، لكنه لا يَبلغ مبلغَ الفسادِ العادي المتوقَّعِ في المصالح العامّة. وهي جاريةٌ في العباداتِ والعاداتِ والمُعاملاتِ والجنايات.

وأما **التّحسيناتُ** فمعناها الأخذُ بما يَليق من محاسنِ العاداتِ، وتَجَنُّبُ الأحوالِ المُدَنِّساتِ التي تَأنَفُها العقولُ الراجحات؛ ويَجمع ذلك قِسْمُ مكارِمِ الأخلاق.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 2: 8 ـ 12

الضرورياتُ الخَمْس في الشريعة

فقد اتَّفقت الأمةُ ـ بل سائرُ المِلَل ـ على أنَّ الشريعةَ وُضِعت للمحافظة على الضرورياتِ الخَمْس وهي: **الدينُ، والنفسُ، والنّسلُ، والمالُ، والعقلُ**. وعلمُها عند الأمّة كالضروري، ولم يَثْبت لنا ذلك بدليلٍ مُعَيَّنٍ، ولا شَهِدَ لنا أصلٌ معيَّن يمتاز برجوعها إليه، بل عُلِمَت ملاءمتُها للشريعة بمَجموع أدِلَّةٍ لا تَنحصِرُ في بابٍ واحد، ولو استَندت إلى شيءٍ مُعَيّنٍ لوجب عادةً تعيينُه، وأن يَرجِع أهلُ الإجماعِ إليه، وليس كذلك، لأن كلَّ واحدٍ منها بانفرادِه ظَنّيٌّ، ولأنه ـ كما لا يَتعين في التواتُرِ المَعنوي أو غيرِه أن يكونَ المفيدُ للعلم خبرٌ واحدٍ دون سائرِ الأخبار ـ كذلك لا يَتعين هنا، لاستواءِ جميع الأدلّةِ في إفادة الظنِّ على فرضِ الانفراد، وإن

كان الظنُّ يَختلف باختلافِ أحوالِ الناقلين وأحوال دلالاتِ المَنقولات وأحوالِ الناظرين في قُوة الإدراكِ وضَعْفه، وكثرةِ البَحث وقِلّتِه إلى غير ذلك. . .

وينبني على هذه المُقَدّمة معنى آخَر، وهو أنّ كلَّ أصْلٍ شرعيٍّ لم يَشْهد له نَصٌّ مُعَيّنٌ، وكان ملائماً لتَصَرُّفاتِ الشرع ومأخوذاً معناه من أدِلّتِه فهو صحيحٌ يُبْنى عليه ويُرْجَع إليه، إذْ كان ذلك الأصلُ قد صار بمجموعِ أدِلّتِه مقطوعاً به، لأنّ الأدلةَ لا يَلزم أن تَدُلّ على القطعِ بالحُكْم بانفرادِها دون انضمامِ غيرِها إليها ـ كما تقدّم، لأن ذلك كالمُتَعَذِّرِ.

أبو إسحاق الشاطبي في (الموافقات) 1: 38 ـ 39

أصولُ الشريعة

من العلم ما هو من صُلْب العِلم، ومنه ما هو مُلَح العلمِ، لا من صُلْبه، ومنه ما ليس من صُلْبِه ولا مُلَحِه، فهذه أقسامٌ ثلاثة:

القسم الأول: هو الأصلُ والمعتمَدُ والذي عليه مدارُ الطلب، وإليه تَنتهي مقاصدُ الراسخين وذلك ما كان قطعياً أو راجعاً إلى أصلٍ قَطعي.

والشريعةُ المبارَكة المحمدية مُنَزّلةٌ على هذا الوجهِ، ولذلك كانت محفوظةً في أصولِها وفروعِها كما قال الله ـ تعالى ـ: ﴿إنّا نحن نزَّلنا الذِّكْرَ وإنّا له لحافظون﴾ [يوسف/ 12]، لأنها ترجع إلى حفظِ المقاصدِ التي بها يكونُ صلاحُ الدارَيْن، وهي **الضروريات، والحاجيات، والتحسينات**، وما هو مُكَمِّلٌ لها ومُتَمِّم لأطرافها، وهي أصولُ الشريعة، وقد قام البُرهان القَطعيُّ على اعتبارِها، وسائرُ الفروع مستندةٌ إليها، فلا إشكالَ في أنّها علمُ أصلٍ راسخِ الأساسِ، ثابتِ الأركان.

هذا، وإن كانت وَضْعيةٌ لا عقليةً، فالوَضْعيات قد تُجاري العقلياتِ في إفادةِ العلْم القَطْعي، وعلمُ الشريعة من جُملتها، إذ العلمُ بها مستفادٌ من الاستقراءِ العامّ الناظمِ لأشتاتِ أفرادها حتى تصيرَ في العقلِ مجموعةً في كلياتٍ مُطَّرِدةٍ عامّةٍ ثابتةٍ، غيرِ زائلةٍ ولا مُتَبَدِّلةٍ، وحاكمةٍ غيرِ مَحكومٍ عليها، وهذه خواصُّ الكلياتِ العقلية،

وأيضاً فإنّ الكُلِّيات العقلية مقتبَسةٌ من الوجود، وهو أمرٌ وَضْعيٌّ لا عقلي، فاستَوَت مع الكلِّياتِ الشرعيةِ بهذا الاعتبارِ وارتفع الفرقُ بينهما. . .

والقسمُ الثاني: وهو المَعدود في مُلَحِ العلمِ لا في صُلبِه، ما لم يكن قَطعياً ولا راجعاً إلى أصلٍ قَطعيّ، بل إلى ظنيّ، أو كان راجعاً إلى قطعيّ إلا أنّه تَخَلّفَ عنه خاصّةٌ من تلك الخواصِّ، أو أكثرُ من خاصّةٍ واحدة، فهو مُخَيِّلٌ ومما يستفزُّ العقلَ ببادىءِ الرأيِ والنظرِ الأولِ من غير أن يكونَ فيه إخلالٌ بأصلِه ولا بمعنى غيرِه، فإذا كان هكذا صَحَّ أن يُعَدّ في هذا القسم. . .

والقسم الثالث: وهو ما ليس من الصُّلْب ولا من المُلَح، ما لم يَرْجع إلى أصلٍ قطعيٍّ أو ظنيٍّ، وإنما شأنُه أن يَكِرَّ على أصله أو على غيرِه بالإبطالِ مما صحَّ كونُه من العلوم المعتبَرة والقواعدِ المَرجوعِ إليها في الأعمالِ والاعتقادات، أو كان مُنْهِضاً إلى إبطالِ الحَقِّ وإحقاقِ الباطلِ على الجُملة، فهذا ليس بعلم، لأنه يَرْجِعُ على أصلِه بالإبطالِ، فهو غيرُ ثابتٍ ولا حاكمٍ ولا مطَّرِد أيضاً، ولا هو من مُلَحِه، لأن المُلَح هي التي تستحسِنها العقول، وتستملِحُها النفوس، إذ ليس يَصْحَبُها مُنَفِّرٌ، ولا هي مما تُعادي العلومَ لأنها ذاتُ أصلٍ مَبنيّ عليه في الجُملة، بخلاف هذا القِسم فإنه ليس فيه شيءٌ من ذلك.

المصدر المتقدم، 1: 77 ـ 75

أقسامُ علوم الشَّريعة

وعلوم الشريعة على أربعة أقسام:

فالقسمُ الأول: منها علمُ الروايةِ والآثارِ والأخبارِ، وهو العلمُ الذي يَنقُله الثِّقاتُ عن الثِّقات.

والقسمُ الثاني: علمُ الدراية، وهو علمُ الفقهِ والأحكام، وهو العلمُ المتداوَل بين العلماءِ والفقهاء.

والقسمُ **الثالث**: علمُ القياسِ والنَّظَرِ والاحتجاجِ على المخالِفين، وهو علمُ الجَدَل وإثباتِ الحُجَّة على أهلِ البِدَعِ والضلالةِ نُصرةً للدين.

والقسمُ **الرابع**: هو أعلاها وأَشْرفُها، وهو علم الحقائقِ والمنازلات، وعلمُ المعاملة والمجاهدات، والإخلاصِ في الطاعات، والتوجُّهِ إلى الله ـ عزّ وجل ـ من جميعِ الجهاتِ، والانقطاعِ إليه في جَميع الأوقات، وصحةِ القُصودِ والإرادات، وتصفيةِ السرائرِ من الآفاتِ، والاكتفاءِ بخالِق السماوات، وإماتةِ النفوسِ بالمُخالفات، والصدقِ في منازلة الأحوالِ والمَقامات، وحُسنِ الأَدبِ بين يديْ اللّهِ في السرِّ والعلانية في الخَطوات، والاكتفاءِ بأخذِ البُلْغةِ عند غَلَبة الفاقات، والإعراضِ عن الدنيا وتركِ ما فيها طلباً للرِّفعةِ في الدّرجات، والوصول إلى الكرامات.

فَمَن غَلَطَ في علمِ الروايةِ غَلطاً لَم يَسْألْ عن غلطه أحداً من أهلِ الدراية. ومن غَلَط في شيءٍ من علم القياسِ والنّظرِ فلا يَسألُ عن غلطِه أحداً من أهل علمِ الرواية والدراية، وكذلك من غَلَط في شيءٍ من علمِ الحقائقِ والأحوالِ فلا يسألُ عن غلطِه إلا عالماً منهم كاملاً في معناه.

ويُمكن أن توجَدَ هذه العلومُ كلُها في أهلِ الحقائق، ولا يُمكن أن يوجدَ علمُ الحقائقِ في هؤلاء إلا ما شاءَ الله، لأنَّ علمَ الحقائقِ ثمرةُ العلومِ كلِّها، ونهايةُ جميعِ العلوم، وغايةُ جميع العلوم إلى علمِ الحقائق، فإذا انتهى إليها وقعَ في بحرٍ لا غايةَ له، وهو علمُ القلوبِ، وعلمُ المعارفِ، وعلمُ الأسرار، وعلمُ الباطن، وعلمُ التصوّف، وعلمُ الأحوالِ، وعلمُ المعاملات، أيّ ذلك شئتَ فمعناه واحد؛ قال الله تعالى: ﴿قل لو كان البحرُ مِداداً لكلماتِ رَبّي لنَفِد البحرُ قَبْلَ أن تَنْفَدَ كلماتُ ربي ولو جِئنا بمثله مَدداً﴾ [الكهف/ 109].

ألا ترى أنّ هؤلاءِ لا يُنكرون شيئاً من علومهم وهم يُنكرون علومَ هؤلاء إلا ما شاء الله؟ وكلُّ صِنْفٍ من هؤلاء إذا تَبَحَّر في علمه فصارَ مُتقِناً في فهمِه فهو السيدُ لأصحابه لا بُدَّ لهم من الرجوعِ إليه فيما يُشْكِل عليهم، فإذا اجتمعت هذه الأقسامُ

الأربعةُ في واحدٍ فهو الإمامُ الكاملُ، وهو القطبُ والحُجَّةُ والداعي إلى المنهجِ والمَحَجَّة.

أبو نصر الطوسي في (اللُّمع) ص 456 ـ 458

مناهج الشريعة

إنّ فرائضَ الدين وجميعَ شرائِعِ المُسلمين وسائرِ المُكلَّفين على ثلاثةِ أقسام:

فقسمٌ منها يَلْزَم جميعَ الأعيانِ وكلَّ من بَلَغ الحُلُمَ، وهو الإيمانُ بالله ـ عزّ وجلّ ـ والتصديقُ له ولرُسُلِه وكتُبِه وما جاء من عِنْده، والعباداتُ على كلِّ مكلَّف بعينه...

والقسمُ الثاني: واجبٌ على العُلماءِ دون العامّة، وهو القيامُ بالفُتيا في أحكامِ الدّين، والاجتهادُ والبحثُ عن طُرُقِ الأحكام، ومعرفةُ الحَلالِ والحرام، وهذا فَرْضٌ على الكفايةِ دون الأعيان... وكذلك القَوْلُ في حِفْظِ جميعِ القرآنِ وما تُنَفَّذُ به الأحكامُ من سُنَنِ الرسولِ عليه السلام، وغَسْلِ المَيّت ومواراتِه والصلاةِ عليه، والجهادِ ودفعِ العَدوِّ، وحمايَةِ البَيْضة، وما جرى مجرى ذلك مما هو فَرْضٌ على الكفاية...

والقسم الثالث: من الواجبات من فرائضِ السلطان دونَ سائرِ الرعية نَحو إقامةِ الحدود، واستيفاءِ الحُقوق، وقَبْضِ الصّدقات، وتوليةِ الأُمراء والقُضاة والسُّعاةِ، والفصلِ بين المُتخاصمين؛ وهذا وما يتّصل به من فرائضِ الإمام وخُلَفائه على هذه الأعمال دون سائرِ الرعيةِ والعوام.

الباقِلاّني في (الإنصاف) ص 21 ـ 22

من الشريعة النظرُ في آياتِ الله

إن أولَ ما فَرَضَ اللّهُ ـ عزّ وجل ـ على جميعِ العبادِ النظرُ في آياتِه، والاعتبارُ بمَقدوراته، والاستدلالُ عليه بآثارِ قُدْرته وشواهدِ ربوبيته، لأنه سُبحانه غيرُ معروفٍ

باضطرارٍ ولا مشاهَدٌ بالحواسّ، وإنما يُعْلَم وجودُه وكونُه على ما تقتضيه أفعالُه بالأدِلَّةِ القاهرةِ والبراهينِ الباهرة.

والثاني: من فرائضِ الله ـ عزّ وجل ـ على جميعِ العباد: الإيمانُ به والإقرارُ بكُتُبِه ورُسُله وما جاء من عنده، والتصديقُ بجميع ذلك بالقَلْبِ والإقرارُ به باللسان.

والإيمانُ بالله ـ عزّ وجلّ ـ هو التصديقُ بالقَلْبِ بأنّه اللَّهُ الواحدُ الفَرْدُ الصَّمَدُ القَديمُ الخالقُ العليمُ الذي ﴿ليس كمثلِه شيء﴾.

الباقلّاني في (الإنصاف) ص 22

أصنافُ الناسِ في الشريعة

الناسُ في الشريعةِ على ثلاثةِ أصنافٍ:

صنفٍ ليس هو من أهلِ التأويل أصلاً، وهُم الخَطَابيون الذين هم الجُمهورُ الغالِبُ، وذلك أنه ليسَ يوجد أحدٌ سليمٌ العقلِ يَعْرَى من هذا النوعِ من التّصديق.

وصِنفٍ هو من أهلِ التأويل الجَدَلي، وهؤلاء هم الجَدَليون بالطبع فقط، أو بالطّبع والعادة.

وصنفٍ هو من أهلِ التأويلِ اليَقيني، وهؤلاء هم البُرهانيون بالطبعِ والصناعةِ، أعني صناعةَ الحِكْمة.

وهذا التَّأويل ليس يَنبغي أن يُصَرَّحَ به لأهلِ الجَدَل، فضلاً عن الجُمهور، ومتى صُرِّح بشيءٍ من هذه التأويلاتِ لِمَنْ هو مِنْ غيرِ أهلِها، وبخاصّةٍ التأويلاتُ البرهانيةُ لِبُعدها عن المعارِف المُشتركةِ، أَفْضَى ذلك بالمُصَرِّحِ له والمُصَرِّحِ إلى الكُفر؛ والسببُ في ذلك أنَّ مقصودَه إبطالُ الظاهر، وإثباتُ المُؤَوَّل، فإذا بَطَلَ الظاهرُ عند مَن هو من أهلِ الظاهرِ، ولم يَثْبت المُؤَوَّلُ عنده، أدّاه ذلك إلى الكُفر، إن كان في أصولِ الشريعة.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 58

ومِنْ قِبَلِ التّأويلاتِ والظنِّ بأنها يَجب أن يُصَرّحَ بها في الشرعِ للجميعِ نشأَتْ فِرَقُ الإسلام حَتّى كَفَّرَ بعضُهم بعضاً وبَدَّعَ بعضُهم بعضاً، وبخاصةٍ الفاسدة منها: فأوّلَتْ المعتزلةُ آياتٍ كثيرةً وأحاديثَ كثيرةً، وصَرّحوا بتأويلهم للجُمهور، وكذلك فَعَلَت الأشعريةُ ـ وإن كانت أقلَّ تأويلاً ـ فأوقعوا الناسَ من قِبَل ذلك في شَنآنٍ وتَباغُضٍ وحروبٍ، ومَزّقوا الشرعَ، وفَرّقوا الناسَ كُلّ التّفريق.

المصدر المتقدم، ص 62 ـ 63

الشريعة وطُرقُ التَّصديق

وإذا تَقَرّر هذا كلّه، وكنّا نَعْتقد ـ مَعْشرَ المسلمين ـ أنّ شريعتّنا هذه الإلَهية حَقٌّ، وأنها التي نَبّهَت على هذه السعادةِ وَدَعَت إليها ـ التي هي المعرفةُ بالله عَزّ وجلّ وبمخلوقاتِه ـ فإنّ ذلك مُتَقَرِّرٌ عند كلِّ مُسلمٍ من الطريقِ الذي اقتَضَتْه جِبِلّتُه وطَبيعتُه من التّصديق، وذلك أنّ طِباعَ الناسِ مُتفاضلةٌ في التّصديق، فمنهم من يُصَدّق بالبُرهان، ومنهم من يُصَدِّق بالأقاويلِ الجَدَلية تصديقَ صاحبِ البُرهان بالبرهان، إذ ليس في طِباعه أكثرُ من ذلك، ومنهم من يُصَدِّق بالأقاويلِ الخَطابية كتصديقِ صاحبِ البُرهان بالأقاويل البرهانية.

وذلك أنه لَمّا كانت شريعتُنا هذه الإلَهيةُ، قد دَعَت الناسَ من هذه الطُّرُقِ الثلاث، عَمّ التصديقُ بها كلَّ إنسانٍ إلا مَن جَحَدها عناداً بلسانه، أو لَم تَتَقَرّرْ عنده طُرُقُ الدعاءِ فيها إلى الله تعالى لإغفاله ذَلك من نَفسِه.

ولذلك خُصَّ ـ عليه الصلاةُ والسلام ـ بالبَعث إلى الأحْمر والأسود لتَضَمُّنِ شريعتِه طُرُقَ الدُّعاءِ إلى الله تعالى، وذلك صريحٌ في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إلى سبيلِ رَبِّك بالحكمةِ والمَوْعظةِ الحَسَنة وجادِلْهم بالتي هي أحْسن﴾ [النحل/ 125].

ابن رشد في (فصل المقال) ص 30 ـ 31

الاتّصال بين الشريعة والحكمة

وإذا كانت هذه الشريعةُ حَقّاً، وداعيةً إلى النظرِ المُؤدِّي إلى معرفةِ الحقِّ، فإنّا ـ مَعشرَ المسلمين ـ نعلم، على القَطْع، أنّه لا يُؤَدّي النظرُ البرهانيُّ إلى مخالفةِ ما وَرَد به الشرعُ، فإنَّ الحقَّ لا يُضادُّ الحَقّ، بل يُوافِقُه ويَشْهد له.

وإذا كان هذا هكذا، فإنْ أَدَّى النظرُ البُرهانيُّ إلى نَحْوٍ ما من المعرفةِ بمَوجودٍ ما، فلا يَخلو ذلك الموجودُ أن يكونَ قد سَكَت عنه الشرعُ أو عَرَّف به.

فإن كان قد سكتَ عنه فلا تَعارُضَ هنالِك، وهو بمنزلةِ ما سَكَت عنه من الأحكامِ فاستَنْبَطها الفقيهُ بالقياسِ الشرعيّ.

وإن كانت الشريعةُ نَطَقت به، فلا يَخْلو ظاهرُ النُّطق أن يكون موافِقاً لما أدّى إليه البرهانُ فيه أو مخالِفاً، فإن كان موافِقاً فلا قولَ هنالك، وإن كان مُخالفاً طُلِبَ هنالك تَأويلُه.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 31 ـ 32

مقصودُ الشرع

إن مقصودَ الشرع إنما هو تعليمُ العِلْمِ الحَقِّ والعملِ الحقّ.

والعلمُ الحقُّ هو مَعْرفةُ اللَّهِ ـ تبارك وتعالى ـ وسائر المَوجوداتِ على ما هي عليه، وبخاصّة الشريفة منها، ومَعْرفةِ السعادة الأُخروية والشقاءِ الأخروي.

والعملُ الحقُّ هو امتثالُ الأفعالِ التي تُفيد السعادةَ، وتَجَنُّبُ الأفعالِ التي تُفيدُ الشقاءَ. والمَعْرفة بهذه الأفعالِ هي التي تُسمّى العلمَ العَملي، وهذه تَنقسم قسمين:

أحدهما: أفعالٌ ظاهرةٌ بَدنية، والعلمُ بهذه هو الذي يُسَمّى الفقه.

والقسم الثاني: أفعالٌ نَفسانيةٌ، مثل الشّكر والصّبر وغيرِ ذلك من الأخلاقِ

التي دعا إليها الشّرعُ أو نَهى عنها، والعلمُ بهذه هو الذي يُسَمّى الزُّهْد وعلوم الآخرة، وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه. ولما كانَ الناسُ قد أضْربوا عن هذا الجِنس، وخاضوا في الجنسِ الثاني، وكان هذا الجنسُ أَمْلَكَ بالتقوى التي هي سببُ السعادة، سَمّى كتابَه (إحياء علومِ الدين).

ابن رشد في (فصل المقال) ص 54 ـ 55

حَقيقةُ الإيمان

الإيمانُ في الحقيقة هو الاعتقادُ الصّادقُ اليقينيّ، ومَحَلُّه من القُوى التمييزيةِ: **القوةُ العاقلة**.

والكُفْرُ في الحقيقة هو الاعتقادُ الكاذبُ الظنيُّ، ومَحَلُّه من القُوى التمييزية: **القوة المتَخَيلة**.

فأما **التقوى** فهو التَدَرُّب في تأديةِ الأعمالِ لوجه الله تعالى مع الاعتقادِ اليَقينيِّ، ومَحَلُّه من القُوى العَملية: **القوةُ المدَبِّرَة**.

وأما الفُسوقُ فهو التدرُّب في تأديةِ الأعمالِ لا لوجه الله تعالى مع الاعتقادِ الظنّي، ومَحَلُّه من القوى العملية: **القوة المشوقة**، فإن كان مُتَّقٍ على الإطلاقِ فهو لا مَحالةَ مؤمن، وليس كلُّ مؤمنٍ فهو مُتَّقٍ على الإطلاق.

أبو الحسن العامري في (الأمد على الأبد) ص 158

* * *

الإيمان هو إذعانُ النفس للحقّ على سبيل التّصديق لا اليقين، ومتى صار مَلَكَةً للنفسِ فإنه سيؤديه إلى العملِ بما يوافقُ الحَقّ.

ومَنْ حَرَصَ على ما لا يَحتاج إليه وتَرك ما يحتاج إليه فكأنه تَكلَّف ما لم يُخْلَقْ له وأسقط ما خُلِقَ له. والفَطِنُ الكَيِّسُ مَنْ استَفرغ أيامَه لتأديةِ ما خُلِق له. والمَغبوطُ

من كُفِيَ الاهتمامَ بما يَشغله عن الخيرِ المطلق.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه ص 365

الإيمان اسمٌ للشريعة الإسلامية

الإيمان هو الإذعانُ إلى الحقِّ على سبيلِ التصديقِ له واليقين... هذا أصلُ الإيمان، لكنْ صار اسماً لشريعةِ سيّدنا محمدٍ ـ ﷺ ـ وصَحَّ أن يُطْلَقَ على مَنْ يُظْهِر ذلك وإن لم يَتَخَصّص به اعتقاداً.

والشريعةُ واردةٌ أنْ يُطْلَقَ اسم **الإيمان** على مَنْ يُظْهِر ذلك من نفسه من غيرِ فَحْصٍ عن قائله، ولا يُتَحاشى إطلاقُ ذلك عليه ما لم يَظْهر منه ما يُنافي الإيمانَ، بخلافِ ما ادَّعَتْه المعتزلةُ بأنه لا يَصِحُّ إطلاقُ المؤمنِ على الإنسان ما لم يُخْتَبَر في الأصولِ الخَمسة ويُوقَف منه على حقيقة ما عنده.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 126 ـ 127

الإيمان تصديقٌ ويقين

الإيمانُ هو التصديقُ، وكلُّ تصديقٍ بالقلب فهو عِلْمٌ، وإذا قَوِيَ سُمّي يقيناً، ولكنَّ أبوابَ اليقينِ كثيرةٌ، ونحن إنما نَحتاج منها إلى ما نَبني عليه التوَكُّل، وهو التَّوحيدُ الذي يُتَرْجِمه قولك: «لا إلَه إلا الله وحده لا شريك له»، والإيمانُ بالقدرة الذي يُتَرْجِم عنها قولُك: «له المُلْك» والإيمانُ بالجودِ والحِكْمةِ الذي يَدُلّ عليه قولك: **«وَلَهُ الحمد»**.

فَمَنْ قال: لا إلَه إلاّ الله وحدَه لا شريك له، له المُلْك وله الحمد وهو على كلّ شيءٍ قدير، تَمّ له الإيمانُ الذي هو أصلُ التوكُّل، أعني أنْ يصيرَ معنى هذا القولِ وَصْفاً لازماً لقلبِه غالباً عليه، فأما التَّوحيدُ فهو الأصل.

الغزالي في (الإحياء) 4: 173

درجات الإيمان

إن للإيمانِ دَرَجاتٍ شَتّى، **أولاها**: الخوفُ، ثم الرجاءُ، ثم اليقينُ، ثم الحُبُّ، ثم الاتّصال، ثم الاتّحاد.

وللفكرِ درجاتٌ شتّى: **أولاها**: الزَّيغ، ثم الرَّيْنُ، ثم الغِشاوة، ثم الطّبعُ، ثم الغِلاف، ثم القُفْلُ.

وللقَبول درجاتٌ شتّى: **أولاها**: الارتضاءُ، ثم التقريبُ، ثم الاجتباءُ، ثم الاصطفاءُ، ثم الاستخلاصُ، ثم الرَّفْع بالإجلال.

وللردّ درجاتٌ شَتّى: **أُولاها**: الحَطُّ، ثم القَطْع، ثم الإبعاد، ثم الطّرد، ثم الخَسْأة، ثم الطَّرح بالإهلاك.

أبو الحسن العامري في (الحكمة الخالدة) لمسكويه، ص 365

* * *

السُّنّةُ هي ثلاثةُ أَضْرِب: أحدها: **القولُ**، والثاني: **الفعلُ**، والثالث: **الإقرار**.

فالقولُ ما رُوي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال.

والفعل ما رُوِي عنه ـ ﷺ ـ أنّه فَعَل.

والإقرار ما رُوِي عنه ـ ﷺ ـ أنه أقَرّ عليه قومَه ولم يُنْكِره عليهم.

ثم من الأخبارِ: **خَبَرُ التواتُر**، وهو ما رواه جماعةٌ من الصحابة، وقد اتّفقَ عامّةُ الفقهاءِ على قَبوله. ومنها ما هو **خَبرُ الواحد**، وهو ما يَرويه الرّجلُ الواحدُ من الصحابة، وأكثرُ الفقهاء يقولون بقَبوله على شرائط.

ومن الحديثِ ما هو **مُتَّصلٌ**، وهو الذي يُسنِدُه إلى النبيّ ـ ﷺ ـ واحدٌ عن آخرَ من غيرِ أنْ يَنْقطع. **والمُرْسَل والمُنْقَطع**: ما يَرويه أحدُ التابعين الذين لم يَروا النبيّ ـ ﷺ ـ مثل الحَسَن البصري، وابنِ سيرين، وسعيد بن المُسَيَّب، ويقول: قال

النبيِّ ـ ﷺ ـ من غير أن يَذكُر مَنْ حَدَّثه به عنه. وقد قَبِله كثيرٌ من العلماءِ وزَيّفه بعضُهم.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 6 ـ 7

أصحابُ الحديث:

فأمّا أصحابُ الحديث فإنّهم تَعلّقوا بظاهرِ حديثِ رسولِ اللّه ـ ﷺ ـ وقالوا: هذا أساسُ الدين، لأنَّ الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وما آتاكُم الرسولُ فخُذوه وما نَهاكم عَنْه فانتهوا﴾ [الحشر/ 7] فلمّا خوطبوا في ذلك جَوَّلُوا البلادَ، وطلبوا رُواةَ الحديث فلزِموهم حتى نَقلوا عنهم أخبارَ رسولِ اللّه ـ ﷺ ـ وجمعوا ما رُوِيَ عن الصحابةِ والتابعين، وضبطوا ما وَصَلَ إليهم من سِيَرِهم وآثارِهم ومذاهِبهم واختلافِهم في أحكامِهم وأقوالِهم وأفعالِهم وأخلاقِهم وأحوالهم، وصحّحوا رواياتِهم بسماعِ الأُذْن وحفظِ القلبِ والضبطِ من أصولِ الثِّقاتِ عن الثّقات العُدولِ عن العدول، فأتقنوا ذلك، وعَرفوا أماكنَ الرُّواةِ في النقلِ والضّبط، ودوّنوا أسماءَهم وكُناهم وموالِدَهم، ووفاتَهم، وأرّخوا ذلك حتى عَرفوا أنّ كلَّ رجل من هؤلاء كَمْ من حديثٍ رواه، وعَمَّن رواه وعمَّن نُقِل إليه، ومن أخطأ منهم في النقلِ ومن غَلَط منهم في زيادةِ حرفٍ أو نقصانِ لَفظة، ومن تَعمَّد منهم في ذلك، ومن سومح له بغَلْطةٍ أو هفوةٍ، حتى عَرفوا أسماءَ المتَّهمين منهم بالكذب على رسولِ الله ـ ﷺ ـ وعرفوا مَنْ تَصِحُّ عنه الروايةُ ومن لا تصحّ، ومَن انفرد منهم بحديثٍ لا يَرويه غيرُه أو انفردَ بلفظةٍ ليست عند غيرِه، فَحَفظوا أنَّ كلَّ حديثٍ من ذلك كَم من نفسٍ رواه وما العِلّة في ناقِله حتى جَمعوا الأبوابَ، وبوّبوا السُّنَن، وميّزوا ما يَدْخُل في الصحيحِ، وما يُخْتَلَفُ في صحّته، وما كان في روايته رَجُلٌ ضعيف، ووقفوا على رواية المُقلّين والمُكثرين، وفَهموا أحاديثَ أئمةِ الأمصارِ وطبقاتِ الرواة، التابعِ والمتبوعِ، والكبيرِ من الصغيرِ، وأحاطَ علمُهم بعِلَلِ اختلافِ الرواة، وزياداتِهم ونُقصانهم، وأماكنهم في رواية السُّنَن والآثارِ، إذ كان ذلك أساسَ الدين.

وهم في ذلك متفاضلون حتى يستحقَّ أحدُهم بزيادةِ علمه وإتقانِه وحفظِه قَبولَ الشهادة على العلماء في العدلِ والتّجريحِ، والردِّ والقَبول، وتكونَ شهادتُه مقبولةً على رسول الله ـ ﷺ ـ فيما قال وفَعَلَ وأمر ونهى، ونَدَب ودعا، قال الله ـ تعالى ـ: ﴿وكذلك جعلناكم أُمَّةً وسَطاً﴾ أي عُدولاً ـ ﴿لتكونوا شهداءَ على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً﴾ [البقرة/ 143]، يقال: إنّهم أصحابُ الحديثِ يَشهدون على رسول الله ـ ﷺ ـ وعلى الصحابةِ والتّابعين فيما قالوا وفعلوا ويكون الرسول عليهم شهيداً فيما شهِدوا عليه من أفعاله وأقوالِه وأحوالِه وأخلاقه. . .

ولأصحابِ الحديث في معاني علومهم ورسومهم مصَنَّفاتٌ، ولهم أئمةٌ مشهورون كلٌّ منهم قد أجمع أهلُ عصره على إمامته لفضلِ علمه وزيادةِ عقله وفهمِه ودينه وأمانته.

أبو نصر الطوسي في (اللُّمع) ص 24 ـ 25

الاجتهاد

هو إمعانُ الفكرةِ والاستقصاءُ في البَحْثِ عن وجهِ الحَقِّ الذي لا يُصاب بالبَديهةِ ولا بالحِسِّ، لكن بالطّلَبِ والاستدلال، وهو مُقَدّمةُ القياسِ، وكأنَّ القياسَ القضاءُ بالشيءِ على التمثيل، والاجتهادَ طلبُ وَجْهِ ذلك القضاءِ من أَصَحِّ وجوهِه، والتَّحَرُّزُ من وقوعِ الغَلَط فيه، لأنَّ القياسَ من غيرِ اجتهادٍ كالقولِ بالظنِّ من غيرِ استدلال.

المَقْدِسي في (البدء والتاريخ) 1: 34 ـ 35

الاجتهاد وشروطُه

وأَما (الاجتهادُ) في اصطلاح الأصوليين فمخصوصٌ باستفراغِ الوُسْعِ في طَلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكامِ الشرعيةِ على وَجْهٍ يُحَسُّ من النفسِ العجزُ عن المزيد فيه. . .

وأما المجتهِدُ فكلُّ من اتَّصَف بصفةِ الاجتهاد، وله شرطان:

الشرطُ الأول: أن يَعْلَم وجودَ الربِّ ـ تعالى ـ وما يَجِب له من الصفاتِ ويَستَحقُّه من الكمالات، وأنه واجبُ الوجودِ لذاته، حيٌّ، عالمٌ، قادرٌ، مُريدٌ، مُتكلِّم، حتّى يُتصوَّر منه التكليفُ، وأن يكون مصدِّقاً بالرسول وما جاء به من الشرعِ المنقولِ بما ظهر على يده من المعجزات والآيات الباهرة ليكون فيما يُسنِده إليه من الأقوال والأحكام مُحققّاً، ولا يُشْتَرط أن يكونَ عارفاً بدقائقِ علم الكلامِ، متبَحّراً فيه كالمشاهير من المتكلّمين، بل أن يكون عارفاً بما يَتوقَّف عليه الإيمان مما ذكرناه، ولا يُشترَط أن يكون مُسْتَنَد علمه في ذلك الدليلُ المُفصَّل بحيث يكون قادراً على تقريره وتحريرِه ودَفْع الشُّبَهِ عنه، كالجاري من عادةِ الفحول من أهلِ الأصول، بل أن يكون عالماً بأدلَّة هذه الأمورِ من جهة الجُمْلةِ لا من جهة التفصيل.

والشَّرط الثاني: أن يكون عالماً عارفاً بمداركِ الأحكامِ الشرعية وأقسامِها وطُرُقِ إثباتِها ووجوهِ دَلالاتِها على مدلولاتها، واختلافِ مراتبها، والشروطِ المعتبَرة فيها، على ما بيَّناه، وأن يَعرِفَ جهاتِ ترجيحِها عند تَعارُضها، وكيفيةَ استثمارِ الأحكامِ منها، قادراً على تحريرها وتقريرها، والانفصالِ عن الاعتراضات الواردة عليها.

وإنما يَتمُّ ذلك بأن يكونَ عارفاً بالرُّواة وطُرُقِ الجَرْحِ والتَّعْديلِ، والصحيحِ والسقيم، كأَحمد بنِ حنبل ويَحيى بنِ مَعين، وأن يكونَ عارفاً بأسبابِ النزولِ، والناسخِ والمنسوخِ في النصوصِ الأحكامية، عالماً باللغةِ والنحو. . . قد حَصَّل من ذلك على ما يَعْرِف به أوضاعَ العَرب والجاري من عاداتِهم في المخاطبات، بحيث يُمَيِّزُ بين دَلالاتِ الألفاظِ من المُطابقةِ والتضمينِ والالتزام، والمُفردِ والمركَّبِ، والكُلِّيّ منها والجُزئيّ، والحقيقةِ والمجازِ، والتواطُىءِ والاشتراكِ، والترادفِ والتبايُنِ، والنَّصِّ والظاهر، والعامّ والخاصّ، والمُطلقِ والمُقيَّد، والمنطوقِ والمفهوم، والاقتضاءِ والإشارة، والتنبيه والإيماء، ونحو ذلك مما

فَصلناه ويَتوقَّف عليه استثمارُ الحكمِ من دليله.

وذلك كلُّه أيضاً إنما يُشترَطُ في حقِّ المُجتهِد المُطلَقِ المتصَدّي للحُكْمِ والفَتوى في جميع المسائل فيكفي فيه أن يكونَ عارفاً بما يتعلَّق بتلك المسألة.

سيف الدين الآمدي في (الإحكام في أُصول الأحكام) 4: 218 ـ 220

القول في تصويبِ المجتهدين

اعْلَم ـ وفّقك الله ـ أن ما يَجري فيه كلامُ العلماءِ يَنْقسم إلى المسائلِ القَطعية وإلى المسائلِ الاجتهاديةِ العاريةِ عن أدلةِ القَطْع.

فأما المسائلُ القَطْعية فتنقسم إلى العقليةِ والسمعيةِ، فأما العقليةُ فهي التي تنصبُّ فيها أدِلّةُ القَطْعِ على الاستقلال وتُفْضي إلى المَطْلب من غيرِ افتقارٍ إلى تقرير الشرعِ، وذلك معظمُ مسائلِ العقائدِ، نحو إثباتِ حَدَثِ العالَم وإثباتِ المُحْدِثِ وقِدَمِه وصفاتِه، وتبيينِ تنزيهِه عمّا يَلزم فيه مضاهاةُ الحوادثِ وإثباتُ القَدَر وإثباتُ جوازِ الرؤيةِ وإبطالُ القولِ بخَلْقِ القرآنِ، وتحقيقُ قِدَم الإرادة إلى غير ذلك من الأصول. وأما الشرعيةُ (السمعية) فكلُّ مسألةٍ تنطوي على حُكْمٍ من أحكامِ التكليفِ مدلولٍ عليها بدلالةٍ قاطعةٍ من نَصٍّ أو إجماع.

وقد اختلَفت عباراتُ أصحابِنا إذْ سُئلوا عن تحديدِ مسائلِ الأصول، فَذَكر القاضي [أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني] عباراتٍ في مصنَّفاته فقال في بَعضها: «حَدُّ الأصلِ ما لا يجوز التعبُّد فيه إلا بأمرٍ واحد» فَيَندرج تحت هذا الحدِّ مسائلُ الاعتقادِ ويُخْرَج عنه مسائلُ الشرع أجمع، قَطْعيُّها ومُجْتَهدها». وقال مَرّةً أخرى: «حَدُّ الأَصلِ ما يَصِحُّ من الناظرِ العثورُ فيه على العلمِ من غيرِ تقديرِ ورودِ الشّرع». وزَيَّفَ في هذا الكتاب[1] ما ذكره في كُتبه وقال: «لا يَنبغي أن نَحُدّ بهذه وأمثالِها أصولَ الدينِ إذ يدخل عليها وجوبُ معرفةِ الباري ومعرفةِ صفاتِه ووجوبُ معرفةِ

(1) يقصد كتاب «التقريب» للباقلاّني الذي اختصره الجويني، وننقل منه هذا الفصل».

النبوَّة، فوجوب معرفةِ هذه الأصولِ من أصولِ الدين فلا سبيلَ إلى إلحاق هذا القبيل بمسائلِ الفُروع مع علمنا بأن الوجودَ لا يَثبُت إلا شرعاً، فبَطَلَ من هذا الوجه حصرُ مسائلِ الأُصولِ في العقليات، ولذلك يجوز تقديرُ نَسْخ وجوبِ المعرفة عندنا، فكلُّ ما ثبتَ أصلُه بالشرعِ يجوز فيه تقديرُ النسخِ».

فالحدُّ الصحيحُ الذي عوَّل عليه فيما هو من أصولِ الدينِ أن قال: «كلُّ مسألةٍ يَحْرُم الخلاف فيها مع استقرارِ الشرع ويكون مُعتقِدُ خلافِها جاهِلاً فهي من الأصول، سواءٌ استندت إلى العقليات أم لم تستند إليها».

فإن قال قائلٌ: فالقطعياتُ التي يَتكلَّم فيها أربابُ الكلامِ ويَقَع الاستقلالُ بذواتِها في العقائدِ تُعَدُّ من الأصول، ولا يَتحقّق فيها تحريمُ الخلاف» قلنا: إن كانت مُناطة بقاعدةٍ من قواعدِ الدين ـ وإن كانت من الدَّقائق ـ يَحْرُم الخلافُ فيها، وإن كانت لا تتعلَّق بشيءٍ من القواعدِ فلا تُعَدُّ من أصولِ الدين، وإنما اعتبارُنا بأصولِ الدين.

فإذا عَرَفْتَ ما هو الأصلُ فلا تَقُلْ فيما هذا سبيلُه إن كان مجتهدٌ مُصيباً، بل المصيبُ فيها واحدٌ ومن عداه جاهلٌ مُخطِيء، وهذا ما صار إليه كافّة الأصوليين إلا عُبيد الله بن الحسن العنبري فإنه ذهبَ إلى أنَّ كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ في الأصول كما أن كلَّ مجتهدٍ مصيبٌ في الفروع. «ثم اختَلَفت الرواياتُ عنه فقال في أشهرِ الروايتين: «أنا أُصَوِّب كلَّ مجتهدٍ في الذين تجمعهم المِلّة، وأما الكَفَرة فلا يُصَوَّبون». وغلا بعضُ الرواةِ عنه فَصَوَّب الكافّةَ من المجتهدين دون الراكنين إلى الدَّعةِ والمُعرضين عن أمرِ الاجتهاد. . . فهذا بيانُ أحدِ القسمين، وهو مسائل الأصول.

فأما مسائلُ الفروع فنَذكرُ حَدَّها أولاً، وأصحُ ما يقال فيها أن نقول: كلُّ حُكْمٍ في أفعالِ المُكلَّفين لم يَقُم عليه دلالةُ عقلٍ ولا وَرَدَ في حُكْمِه المُختلَف فيه دلالةٌ سمعيةٌ قاطعةٌ فهو من الفروع، وإذا اختَلَف فيه العلماءُ في مباينة اجتهادِهم فما حكمُهم في التصويبِ والتخطئة؟.

فأما نفاةُ القياسِ فقد قَطَعوا بأنَّ المصيبَ واحدٌ وعَيّنوه، وزعموا أن من أخْطَأَ الحقَّ المُعَيَّنَ فهو مأثومٌ مأزور، ولم يَقُل بهذا المذهبِ من القائسين إلا الأصمّ [أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان المعتزلي] وبِشْر المريسي الحَنَفي [أبو عبد الرحمن]، فإنهما زعما أن المصيبَ واحدٌ والمطلوبَ واحد، ومن تعدّاه مأثوم.

وصار كافّةُ العلماء إلى نَفْي الإثم والحَرَج في مسائلِ الفروع. واختلفوا بعد ذلك في التصويب.

أبو المعالي الجُوَيني في (كتاب الاجتهاد) ص 23 ـ 29

الاجتهاد في الأمور النظرية والعملية

وإذا كان من شرطِ التّكليفِ الاختيارُ، فالمُصَدِّقُ بالخَطَإِ من قِبَلِ شُبْهةٍ عَرَضَتْ له ـ إذا كان من أهلِ العلم ـ مَعذورٌ، ولذلك قال ـ عليه السلام ـ: «إذا اجتَهد الحاكمُ فأصابَ فله أجران، وإذا أخطأ فله أجْرٌ»، وأيُّ حاكمٍ أعْظم من الذي يَحْكم على الوجودِ بأنّه كذا أو ليسَ بكذا؟.

وهؤلاء الحُكّامُ هم العلماءُ الذين خَصّهم اللّهُ بالتأويل، وهذا الخَطأُ المَصْفوحُ عنه في الشرعِ إنما هو الخَطأُ الذي يَقع من العلماءِ إذا نظَروا في الأشياءِ العويصةِ التي كَلَّفَهم الشرعُ النَّظَر فيها. وأما الخَطأُ الذي يَقَع من غيرِ هذا الصِّنْفِ من الناسِ فهو إثمٌ مَحْض، وسواء أكانَ الخَطأُ في الأمورِ النظريةِ أو العَمَلية.

فكما أنّ الحاكمَ الجاهلَ بالسُّنَّةِ إذا أُخْطأَ في الحُكْمِ لم يكن معذوراً، كذلك الحاكمُ على المَوْجوداتِ إذا لم توجد فيه شروطُ الحُكْم فليس بمَعذور، بل هو إما آثِمٌ وإما كافر.

ابن رشد في (فصل المقال) ص 44

الاجتهاد في اصطلاح الأصوليين

(في اللغة): استفراغُ الوُسْعِ في تحصيلِ أمرٍ من الأمور مُسْتَلْزِمٍ للكُلْفة والمَشقّة. . .

(وفي اصطلاح الأصوليين): استفراغُ الفقيهِ الوُسْعَ لتحصيلِ ظَنٍّ بحُكمٍ شرعي، والمُسْتَفْرِغُ وُسْعَه في ذلك التحصيلِ يُسمّى مجتهداً (بكسر الهاء)، والحكم الظنّيُّ الشرعيُّ الذي عليه دليلٌ يُسَمّى مُجتهَداً فيه (بفتح الهاء).

التهانوي في (الكشاف) 1: 280

الإجمـــاع

وأما الإجماعُ فهو اتّفاقُ الصحابةِ من المُهاجرين والأنصارِ وكذلك اتّفاقُ العلماءِ في الأمصارِ في كلِّ عصرٍ دون غيرِهم من العامّة.

الكاتب الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 7

الإجماع (في اللغة): هو العَزْم، يقال: أجْمَع فلانٌ على كذا، أي عَزَم، وهو **الاتّفاقُ**، يقال: أجمعَ القومُ على كذا، أي اتّفقوا.

(وفي اصطلاحِ الأصوليين): هو اتّفاقٌ خاصٌّ، وهو اتّفاقُ المُجتهدين من أمّةِ محمد ـ ﷺ ـ في عصرٍ على حُكْمٍ شَرْعي.

التهانوي في (الكشاف) 1: 339 ـ 340

الاستحسان قياسٌ خَفِيٌّ

وأما الاستحسانُ فهو ما تَفَرّد به أبو حنيفةَ وأصحابُه، ولذلك سُمّوا **أصحابَ الرأي**. . . وقيل: الاستحسانُ هو قياسٌ، لكنه خَفِيٌّ غيرُ جَلِي.

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 8

الاستحسان في اصطلاح الأصوليين

هو (في اللغة) عَدُّ الشيءِ حَسَناً. واختَلَفت عباراتُ الأصوليين في تَفسيره وفي كونه دليلاً، فقال الحَنَفيةُ والحنابلةُ بكونه دليلاً وأنْكره غيرُهم حتى قال الشافعي: «من استَحْسن فقد شَرَّعَ» قيل معناه: أنّ من أثبتَ حكماً بأنّه مُسْتَحْسَنٌ عِنْده من غير دليلٍ فهو الشارعُ لذلك الحُكْم. . .

وأما من جهةِ المعنى فقد قيل: هو دليلٌ يَنْقدح في نفس المُجْتَهِد يَعْسُر عليه التعبيرُ عنه، فإن أريدَ بالانقداحِ الثّبوتُ فلا نزاع في أنه يَجِبُ العملُ به، ولا أثَرَ لعجزه عن التّعبير عنه، وإن أريدَ به أنّه وَقَعَ له شكٌّ فلا نزاعَ في بُطلانِ العَمَل به.

وقيل: هو العُدول عن قياسٍ إلى قياسٍ أَقْوَى منه، وهذا مما لا نزاعَ في قَبوله. . . وقيل: هو العُدول إلى خلافِ الظنّ لدليل أقوى، ولا نزاعَ في قَبولِه أيضاً.

التهانوي في (الكشّاف) 2: 157 ـ 159

الاستصلاح: هو ما تفرد به مالك بن أنس وأصحابُه، ومثاله ما أجازه من تعامُل الصيارفة وتبايُعهم الوَرِقَ بالوَرِق والعين بالعين بزيادةٍ ونقصانٍ، وإن كان ذلك محظوراً على غيرِهم لما فيه من الصلاحِ للعامةِ.

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص 8

علم الكلام

صناعةُ الكلام مَلَكةٌ يَقْتدِر بها الإنسانُ على نُصْرةِ الآراءِ والأفعالِ المحدودةِ التي صَرّح بها واضعُ المِلّةِ، وتزييفِ كلِّ ما خالفها بالأقاويل.

وهذه الصناعةُ تَنقسم جزءين أيضاً: جُزْءاً في الآراءِ وجزءاً في الأفعال. وهي غيرُ الفقه، لأنّ الفَقيهَ يأخُذ الآراءَ والأفعالَ التي صَرّح بها واضعُ المِلّةِ مُسَلّمةً ويَجعلها أُصولاً فيَستنبِط منها الأشياءَ اللازمةَ عنها. والمتكلّم يَنصُر الأشياءَ التي

يَستعملها الفقيهُ أصولاً من غيرِ أن يَستنبِط منها أشياءَ أُخرى، فإذا اتّفق أن يكونَ لإنسانٍ ما قُدرةٌ على الأمرين جميعاً فهو فقيهٌ متكلّم، فتكون نُصرتهُ لها بما هو متكلّم، واستنباطُه عنها بما هو فقيه.

وأما الوجوهُ والآراءُ التي يَنبغي أن تُنْصَر بها المِلَلُ، فإنّ قوماً من المتكلّمين يَرون أن يَنصروا المِلَلَ بأن يقولوا: إنّ آراء المِلَلِ وكلُّ ما فيها من الأوضاعِ ليس سَبيلُها أن تُمتَحَن بالآراءِ والرَّوِيةِ والعقولِ الإنسية، لأنها أرْفَعُ رُتبةً منها إذْ كانت مأخوذةً عن وَحْيٍ إلَهي، ولأنّ فيها أسراراً إلَهيةً تَضْعُف عن إدراكِها العقولُ الإنسيةُ ولا تَبلُغُها.

وقومٌ آخرون يَرون أن يَنْصروا المِلَّة بأن يَنْصِبوا لها أولاً جميعَ ما صَرَّح به واضعُ المِلّةِ بالألفاظِ التي بها عَبَّر عنها ثم يَتَتبّعون المحسوساتِ والمشهوراتِ والمعقولاتِ، فما وجدوا منها أوْ من اللوازمِ عنها ـ وإن بَعُد ـ شاهداً لشيءٍ لِما في المِلّة نصَروا به ذلك الشيء، وما وَجدوا منها مناقضاً لشيءٍ مما في المِلّة وأمكنهم أن يَتَأَوّلوا اللفظَ الذي به عَبّر عنه واضعُ المِلّةِ على وَجْهٍ مُوافقٍ لذلك المناقض ولو تأويلاً بعيداً تأوّلوه عليه، وإن لَم يُمكِنْهم ذلك وأمكَن بأن يُزَيِّفَ المناقِضُ أو يَحْملوه على وجهٍ يوافق ما في المِلّةِ فَعلوه، فإن تضادَّت المشهوراتُ والمحسوساتُ في الشهادة ـ مثل أن تكونَ المَحسوساتُ أو اللوازمُ عنها توجِب شيئاً، والمشهوراتُ أو اللوازمُ عنها توجب ضدّ ذلك ـ نَظروا إلى أقواهُما شهادةً لما في المِلّة فأخذوه واطّرَحوا الآخرَ وزَيّفوه.

فإن لم يُمْكِن أن تُحْمَلَ لفظةُ المِلَّةِ على ما يوافِق أحَدَ هذه ولا أن يُحْمَلَ شيءٌ من هذه على ما يُوافِق المِلّةَ ولم يُمكن أن يُطَّرَحَ ولا أنْ يُزَيّفَ شيءٌ من المحسوسات ولا من المشهوراتِ ولا من المعقولاتِ التي تُضادّ شيئاً منها رأوا حينئذ أن ينْصَر ذلك الشيءُ بأن يقال إنه حَقّ لأنه أخْبَرَ به من لا يجوز قد كَذِبَ أو غَلَط. ويقول هؤلاءُ في هذا الجزءِ من المِلّةِ ما قاله أولئك الأولون في جميعها.

وقومٌ من هؤلاء رأوا أن يَنصروا أمثالَ هذه الأشياء ـ يعني التي يُخَيّل فيها أنها

شَنِعةٌ بأن يتتبَّعوا سائرَ المِلَلِ فيلتقطوا الأشياءَ الشَّنِعة التي فيها، فإذا أرادَ الواحدُ من أهْلِ تلك المِلَلِ تقبيحَ شيءٍ مما في مِلّةِ هؤلاء تلقّاه هؤلاء بما في مِلّةِ أولئك من الأشياءِ الشَّنِعة فدفعوه بذلك عن مِلّتِهم.

وآخرون منهم لما رأوا أنّ الأقاويلَ التي يَأتون بها في نُصْرة أمثالِ هذه الأشياء ليست فيها كفايةٌ في أن تَصحّ بها تلك الأشياءُ صحّةً تامّةً حتى يكونَ سكوتُ خَصْمِهم عَنهم لصحَّتِها عنده لا لعجزٍ عن مُقاومتهم فيها بالقولِ اضْطُرُّوا عند ذلك إلى أن يَستعملوا معه الأشياءَ التي تُلْجِئُه إلى أن يَسكت عن مقاومتهم إما خجلاً وحَصَراً أو خوفاً من مكروهٍ يناله.

وآخرون لَمّا كانت مِلَّتُهم عند أنفسهم صحيحةً لا يشكّون في صِحّتها رأَوا أنْ يَنْصروها عند غيرِهم ويُحَسِّنوها ويُزيلوا الشُّبهةَ منها ويَدفعوا خصومَهم عنها بأيّ شيءٍ اتّفق، ولم يُبالوا أن يَستعملوا الكذبَ والمغالطةَ والبَهْتَ والمكابرةَ، لأنهم رأوا أن من يُخالِف مِلّتَهم أحد رجلين: إما عَدُوّ، والكذبُ والمغالطةُ جائزٌ أن يُستَعمَلا في دفعِهِ وفي غَلَبتِه كما يكون ذلك في الجهاد والحَرْب، وإما ليس بعَدُوّ ولكن جَهِلَ حظَّ نفسِه من هذه المِلّةِ لضعفِ عقلِه وتَمييزِهِ، وجائزٌ أنْ يُحْمَل الإنسان على حَظّ نفسه بالكَذِب والمغالطة، كما يُفعل ذلك بالنساءِ والصبيان.

الفارابي في (إحصاء العلوم) ص 131 ـ 138

فِـرَقُ المتكَلِّمين

الفِرَقُ في الإسلام وقواعد ضبطها

إن لأصحابِ المقالات طُرقاً في تَعديدِ الفِرَق الإسلامية، لا على قانونٍ مُستَنِدٍ إلى أصلٍ ونَصّ، ولا على قاعدةٍ مُخْبِرةٍ عن الوجود، فما وَجَدْتُ مُصنّفين منهم متّفقين على منهاجٍ واحدٍ في تعديد الفِرَق.

ومن المعلومِ الذي لا مراءَ فيه أن ليس كلُّ من تَميّز عن غيرِه بمقالةٍ ما في

مسألَةٍ ما، عُدَّ صاحبَ مقالة، وإلاّ فَتكادُ تَخرج المقالاتُ عن حَدّ الحَصر والعَدّ، ويكون من انْفَرد بمسألةٍ في أحكامِ الجواهرِ ـ مثلاً ـ معدوداً في عِداد أصحابِ المقالات، فلا بدّ إذَن من ضابِط في مسائلَ هي أُصولٌ وقواعد يكون الاختلافُ فيها اختلافاً يُعْتَبَر مقالة، ويُعَدّ صاحبُه صاحبَ مقالة.

وما وَجَدْتُ لأحدٍ من أربابِ المقالاتِ عنايةً بتقريرِ هذا الضابط، إلا أنّهم استرسلوا في إيراد مذاهبِ الأُمّة كيف اتّفق، وعلى الوجه الذي وُجِد، لا على قانونٍ مستَقِرٍّ، وأصلٍ مُستَمرّ، فاجْتَهَدْتُ على ما تَيَسّر من التقديرِ وتَقَدَّر من التيسيرِ حتى حَصَرتُها في أربع قواعدَ هي الأصولُ الكبار:

القاعدة الأولى: الصفاتُ والتّوحيد فيها، وهي تشتمل على مسائلِ الصفاتِ الأَزلية، إثباتاً عند جماعةٍ ونَفياً عند جماعة، وبيانِ صفاتِ الذاتِ وصفاتِ الفِعْل، وما يَجب لله ـ تعالى ـ وما يَجوز عليه وما يستحيل، وفيها الخلافُ بين الأشعريةِ والكَرّامية والمُجَسّمة والمُعْتزلة.

القاعدة الثانية: القَدَرُ والعدلُ فيه، وهي تشتمل على مسائلِ القضاءِ والقَدَر، والجَبْر والكَسْب، وإرادةِ الخير والشرّ، والمقدورِ والمعلوم، إثباتاً عند جماعة ونَفياً عند جماعة، وفيها الخلافُ بين القَدَرِية والنّجاريةِ والجَبرية والأشعرية والكرّامية.

القاعدة الثالثة: الوَعْد والوعيد، والأسماءُ والأحكام، وهي تشتمل على مسائلِ الإيمانِ والتوبةِ والوعيد والإرجاءِ والتكفيرِ والتضليلِ، إثباتاً على وَجْه عند جماعة، ونفياً عند جماعة، وفيها الخلافُ بين المُرْجِئة، والوعيدية، والمُعْتزلة، والأَشْعرية، والكرامية.

القاعدة الرابعة: السمعُ والعَقْلُ والرسالةُ والإمامة، وهي تشتمل على مسائلِ التّحسنِ والتّقبيحِ، والصّلاحِ والأصلح، واللطفِ، والعِصْمة في النُّبُوّة، وشرائط الإمامة، نَصّاً عند جماعةٍ وإجماعاً عند جماعة، وكيفيةِ انتقالِها على مَذْهب من قال بالنصّ، وكيفيةِ إثباتها على مَذهبِ من قال بالإجماع. والخلافُ فيها بين الشيعةِ،

والخوارجِ، والمُعتزلةِ، والكَرامية، والأشعرية . . .

فإذا تَعَيّنت المسائلُ التي هي قواعدُ الخلافِ تَبَيَّنَتْ أقسامُ الفِرَقِ الإسلامية وانحصرت كبارها في أربع بعدَ أن تَداخَلَ بعضُها في بعض، (وهي): القَدَرية، والصِّفاتِيةُ، والخوارجُ والشيعة، ثم يَتَركّب بعضُها مع بعضٍ ويَتشعَّبُ عن كلِّ فرقةٍ أصنافٌ فتَصل إلى ثلاثٍ وسبعين فرقة.

الشهرستاني في (المِلَلِ والنِّحَل) ص 2 ـ 3

الفِرَقُ المُخالفَةُ لدين الإسلام

رؤوسُ الفِرَقِ المخالفةِ لدين الإسلام ستٌّ، ثم تَتفرَّقُ كلُّ فرقةٍ من هذه الفِرَقِ الستِّ على فِرَق. . . فالفِرَقُ الستُّ التي ذكرناها على مراتبها في البُعد عنّا:

أولاها: مُبْطِلو الحقائقِ، وهم الذين يُسَمّيهم المتكلِّمون السوفسطائية.

وثانيتها: القائلون بإثباتِ الحقائقِ، إلا أنّهم قالوا: إنَّ العالم لَمْ يَزَل، وأنه لا مُحْدِثَ له ولا مُدَبّر.

وثالثتها: القائلون بإثباتِ الحقائقِ، وأنّ العالمَ لم يَزَلْ وأنَّ له مُدَبّراً لم يَزَلْ، وقال بعضُهم: بل هو مُحْدَثٌ، واتّفقوا على أنّ لَه مُدَبِّرينَ لم يزالوا، وأنهم أَكْثَرُ من واحد، واختلفوا في عَدَدهم.

وخامستُها: القائلون بإثباتِ الحقائقِ، وأنّ العالمَ مُحْدَثٌ، وأنَّ له خالقاً واحداً لم يَزَلْ، وأبْطَلوا النُبُوّاتِ كلَّها.

وسادستها: القائلون بإثباتِ الحقائقِ، وأنّ العالمَ مُحْدَثٌ، وأنّ له خالقاً واحداً لم يَزَلْ، وأثبتوا النُّبُوّاتِ، إلا أنهم خالفوا في بعضِها فأقرّوا ببعضِ الأنبياءِ ـ عليهم السلام ـ وأَنكروا بعضَهم.

وقد تَحْدُث في خلالِ هذه الأقوالِ آراءٌ هي مُنْتَجةٌ من هذه الرؤوس ومُرَكَّبةٌ منها.

ابن حزم في (الفِصَل) 1: 36 ـ 37

الأصول التي اجتمع عليها المُتَكَلّمون مِنْ أهلِ السنَّة

[اتّفَق جمهورُ أهلِ السنّةِ منَ المتكلّمين على أصولٍ منها]:

1 ــ إثباتُ الحقائقِ والعلومِ، فقد أجمعوا على إثباتِ العلومِ معانيَ قائمةٍ بالعلماء، وقالوا بتضليلِ نُفاةِ العلمِ وسائرِ الأعراض، وبتضليلِ السوفسطائية الذين يَنْفون العلمَ ويَنفون حقائقَ الأشياءِ كلِّها...

2 ــ وقال أهلُ السنّة: إن علومَ الناسِ وعلومَ سائرِ الحيوانات ثلاثةُ أنواع: علمٌ بديهيٌ، وعلم حِسّيّ، وعلم استدلاليّ...

3 ــ وقالوا إنَّ الحواسَّ التي يدرك بها المحسوساتُ خمس.. وقالوا إن الإدراكاتِ الواقعةَ من جهة هذه الحواسِّ معانٍ قائمةٌ بالآلات التي تُسَمّى حَوَاسّ.

4 ــ وقالوا: إن الخَبَرَ المتواتِرَ طريقُ العلمِ الضروريّ بصحةِ ما تواتَرَ عنه الخَبَرُ، إذا كان المُخْبَرُ عنه مما يُشاهَد ويُدْرَك بالحِسّ؛ والضرورةُ كالعِلم بصحّةِ وجودِ ما تواتَر الخبرُ فيه من البلدان التي لم يَدْخُلْها السامعُ مع المُخْبِرِ عنها، وكعِلْمنا بوجودِ الأنبياءِ والملوكِ الذين كانوا قَبْلنا. فأما صحةُ دعاوي الأنبياءِ في النبوة فمعلومٌ لنا بالحُجَجِ النَّظرية.

وقالوا: إنّ الأخبارَ التي يَلْزَمُنا العملُ بها ثلاثةُ أنواعٍ: تَواترٌ، وآحادٌ، ومُتَوسّط بينهما مستفيض.

فالخبرُ المتواتِر الذي يَستحيل التَّواطؤُ على وَضْعه يوجِبُ العِلْمَ الضروريّ بصحةِ مَخْبَرِه، وبهذا النوعِ من الأخبارِ علمُنا البلدانَ التي لم نَدْخُلْها، وبها عَرَفنا الملوكَ والأنبياءَ والقرونَ الذين قَبْلَنا، وبه يَعْرِف الإنسانُ والديْه اللذيْن هو منسوبٌ إليهما.

وأما أخبارُ الآحاد فمتى صحَّ إسنادُها وكانت متونُها غيرَ مستحيلةٍ في العقل كانت موجِبةً للعمل بها دون العِلْم... وبهذا النوعِ من العلم أثبتَ الفقهاءُ أكثرَ فروعِ الأحكامِ الشرعية في العباداتِ والمعاملاتِ وسائرِ أبوابِ الحلال والحرام.

وأما الخَبَرُ المستفيض المتوسِّط بين التواتُرِ والآحادِ فإنه يُشارِكُ التواترُ في إيجابِه للعلمِ والعَمَل، ويُفارقه من حيث إن العلمَ الواقعَ عنه يكون علماً مُكتَسباً نظرياً، والعلمُ عن التواترِ يكون ضرورياً غيرَ مكتسَبٍ.

وهذا النوعُ من الخَبَرِ على أقسامٍ منها: أخبارُ الأنبياءُ في أنفسهم، وكذلك خَبَرُ من أخْبَرَ النبيُّ عن صِدْقه يكون العلمُ بصدقِه مكتَسَباً، ومنها الخبرُ المُنْتَشِرُ من بعضِ الناسِ، إذا أخْبَرَ به بحضرة قَوْمٍ لا يَصِحّ منهم التواطؤُ على الكَذِب، وادّعى عليهم وقوعَ ما أخْبَرَ عنه بحَضْرتهم، فإذا لم يُنْكِر عليه أحدٌ منهم عَلِمْنا صدقَه فيه... ومنها: أخبارٌ مستفيضةٌ بين أئِمَّةِ الحديثِ والفقه، وهم مُجمِعون على صحَّتها...

5 ـ واتَّفَق أهلُ السنَّة على أنّ اللَّهَ تعالى كَلّف العبادَ معرفتَه، وأمَرهم بها، وأنه أمرهم بمعرفةِ رَسولِه وكتابِه، والعملِ بما يَدُلُّ عليه الكتابُ والسنَّةُ.

6 ـ واتّفقوا على أنّ العالَم كلُّ شيءٍ هو غيرُ الله عزّ وجلّ، وأن كلّ ما هو غيرُ الله تعالى وغيرُ صفاتِه الأزليةِ مخلوقٌ مصنوع، وعلى أنّ صانعَه ليس بمخلوقٍ ولا مصنوع، ولا هو من جنسِ العالَمِ ولا من جنسِ شيء من أجزاءِ العالَم، وأجْمعوا على أنّ أجزاءَ العالَم قسمان: جواهرُ وأعراض على خلافِ قول نُفاةِ الأعراض في نَفْيها الأعراض.

وأجمعوا على أنّ كلّ جَوْهرٍ جزءٌ لا يَتَجَزّأ...

9 ـ واتّفق أهلُ السنَّة على اختلافِ أجناسِ الأعراضِ... واتَّفَقوا على حدوثِ الأعراضِ في الأجسام... واتّفقوا على أنّ كلّ عَرَضٍ حادثٌ في مَحَلّ، وأنّ العَرَض لا يَقوم بنفسه... واتّفقوا على أنّ الأجسامَ لا تَخلو ولم تَخْلُ قطُّ من الأعراضِ المتعاقبة عليها، وكَفّروا من قال من أصحابِ الهَيولى: إن الهيولَى كانت في الأزلِ خاليةً من الأعراض، ثم حَدَث فيها الأعراضُ حتى صارت على صورةِ العالَم...

10 ــ وأجمعوا على وقوفِ الأرضِ وسُكونها، وأنّ حركتَها إنما تكون بعارضٍ يَعْرض لها من زَلْزَلَةٍ ونحوِها. . . وأجمعوا على أنَّ الأرضَ متناهيةُ الأطرافِ من الجهات كلّها، وكذلك السماءُ متناهيةُ الأقطارِ من الجهاتِ الستّ. . . وأجمعوا على أن السمواتِ سَبْعُ طبقاتٍ، خلاف قولِ من زَعَم من الفلاسفة والمنَجّمين أنّها تِسْعٌ؛ وأجمعوا أنها ليست بكرية تَدور حولَ الأرْض. . .

وأجمعوا أيضاً على جوازِ الفناءِ على العالمِ كلِّه من طريق القُدْرةِ والإمكان. . . وأجازوا أيضاً فناءَ بعضِ الأجسام دونَ بعض. . .

11 ــ وقالوا إن الحوادثَ كلَّها لا بد لها من مُحْدِثٍ صانع. . . وقالوا إنّ صانعَ العالمِ خالقُ الأجسامِ والأعراض. . . وقالوا: إن الحوادثَ قبل حدوثِها لم تَكُن أشياءَ ولا أعياناً، ولا جواهرَ ولا أعراضاً. . . وقالوا إن صانعَ العالمِ قديمٌ لم يَزَلْ موجوداً. . . وقالوا بنفي النهايةِ والحدِّ عن صانعِ العالم. . . وأجْمعوا على استحالةِ وَصْفه بالصورةِ والأعضاء. . . وأجمعوا على أنّه لا يحويه مكانٌ، ولا يَجري عليه زمان. . . وأجْمَعوا على نفيِ الآفاتِ والغمومِ والآلامِ واللذّاتِ عنه، وعلى نفيِ الحركةِ والسكونِ عنه. . . وأجمعوا أنّ صانعَ العالم واحد.

12 ــ وأجمعَ أهلُ السنَّةِ على أن مقدوراتِ الله تعالى لا تَفنى. . . وأن عِلْمَ الله تعالى واحدٌ يَعلم به جميعَ المعلوماتِ على تفاصيلِها من غيرِ حِسٍّ ولا بديهةٍ ولا استدلالٍ عليه. . . وأجْمعوا على أنَّ سمعَه وبصرَه محيطانِ بجميعِ المَسموعات والمَرئيات، وأنّ اللَّهَ تعالى لم يَزل رائياً لنفسه، وسامعاً لكلامِ نفسه. . .

13 ــ وأجمعَ أهلُ السنّةِ على أن إرادةَ اللَّهِ تعالى مشيئتُه واختيارُه وعلى أن إرادتَه للشيءِ كراهةٌ لعَدَمِه. . . وأجمعوا على أنّ كلامَ الله ـ عَزّ وجل ـ صفةٌ له أزَلية، وأنه غيرُ مخلوقٍ ولا مُحْدَثٍ ولا حادث. . . .

14 ــ وقالوا. . . إن اللَّهَ ـ سبحانه ـ خالقُ الأجسامِ والأعراضِ، خيرِها وشَرّها، وأنّه خالقُ أكْسابِ العبادِ، ولا خالقَ غيرُ الله. . .

15 ـ وأجمعَ أهلُ السنّةِ على إبطالِ قولِ أصحابِ التولُّد في دعواهم أنّ الإنسانَ قد يَفْعل في نفسه شيئاً يَتولّدُ منه فعلٌ في غَيْره.

16 ـ وأجمعوا على أنَّ الإنسان يَصِحُّ منه اكتسابُ الحَركةِ والسكونِ والإرادةِ والقولِ والعلمِ والفكرِ وما يَجري مجرى هذه الأعراضِ التي ذكرناها، وعلى أنه لا يَصِحُّ منه اكتسابُ الألوانِ والطعومِ والرّوائح والإدْراكات. . .

17 ـ وقال أهلُ السنَّة: إن الهدايةَ من الله تعالى على وَجْهَين: **أحدهما**: من جهة إبانةِ الحَقّ والدعاءِ إليه، ونَصْب الأدلةِ عليه، وعلى هذاالوَجْه يَصِحُّ إضافةُ الهدايةِ إلى الرُّسُلِ وإلى كلِّ داعٍ إلى دينِ الله ـ عزّ وجلّ ـ **والوجه الثاني**: من جهة أن هدايةَ الله ـ سبحانه ـ لعبادِه خَلْقُ الاهتداءِ في قلوبهم. . . والهدايةُ الأولى من الله شاملةٌ لجميع المكَلَّفين، والهدايةُ الثانيةُ من خاصَّة المُهْتدين.

والإضلالُ من الله ـ تعالى ـ عند أهل السنَّة على معنى خلقِ الضلال في قلوب أهل الضلال.

تلخيص عن الإسفرائييني في (الفرق بين الفرق) ص 324 ـ 340

أصُولُ القضاء وقواعده

من عبدِ الله عُمَرَ أميرِ المؤمنين، إلى عبد الله بن قَيس، (أبي موسى الأشعري).

سلام عليك، أما بعد: فإنَّ القضاءَ فريضةٌ مُحْكَمَةٌ وسُنَّةٌ مُتَّبَعة، فافْهَمْ إذا أُدْلِيَ إليك، فإنه لا يَنْفع تَكَلُّمٌ بحقٍّ لا نفاذَ له.

آسِ بين الناسِ في مَجلِسِك ووَجْهك، حتّى لا يَطمَع شريفٌ في حَيفِك، ولا يَيأسَ ضَعيفٌ من عَدْلك.

البَيّنةُ على من ادَّعى، واليمينُ على من أنْكر، والصُّلحُ جائزٌ بين الناسِ، إلا صُلحاً أحلَّ حراماً أو حَرَّم حلالاً.

ولا يَمنَعَنّك قضاءٌ قضيتَه بالأمسِ فراجَعت فيه نَفْسَك وهُدِيتَ لِرُشْدِك أن تَرْجِع إلى الحَقّ. فإنّ الحقَّ لا يُبطلُه شَيْء[1]. واعْلَم أنّ مراجعةَ الحقِّ خيرٌ من التمادي في الباطل.

الفَهْمَ الفَهْمَ فيما يَتلَجْلَج في صدرِك مما ليس فيه قرآنٌ ولا سُنَّة. واعْرِف الأشْباهَ والأمثالَ، ثم قِسْ الأمورَ بعد ذلك، ثم اعْمد لأحبِّها إلى الله وأشبَهها بالحقّ فيما ترى.

اجعَلْ لِمَنْ ادّعى حَقاً غائباً أمداً يَنتهي إليه. فإن أَحْضَرَ بيّنةً أخذ بحقِّه، وإلا استَحْلَلْتَ عليه القضاء.

والمسلمون عدولٌ في الشهادةِ إلا مجلوداً في حَدٍّ، أو مُجرَّباً عليه شهادةُ زُور، أو ظنيناً في ولاءٍ أو قرابةٍ.

إن الله تَولّى منكم السرائرَ، ودَرأَ عنكم بالبَيِّنات.

وإياك والقَلَق والضّجر والتأذّي بالخصوم في مَوَاطن الحقِّ التي يوجِب الله بها الأجرَ ويُحْسِن الذُّخر، فإنه من صَلحت سريرتُه فيما بينه وبين الله، أصلَح الله ما بينه وبين الناس، ومن تزيَّن للدنيا بغيرِ ما يَعْلَمُ الله منه شَانَهُ الله.

عمر بن الخطّاب، أمير المؤمنين (وردت هذه الرسالة في عدة مصادر كعيون الأخبار لابن قتيبة، والبيان والتبيين للجاحظ. والأحكام السلطانية للماوردي، ونقلها محمد حميد الله في (مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة)

حقيقة التوبة

حقيقة التوبة في لغة العرب: الرجوعُ، يقال: تاب، أي رجع.

فالتوبةُ: الرجوعُ عمّا كان مذموماً في الشرعِ إلى ما هو محمودٌ فيه.

(1) وفي رواية: «فإنّ الحق قديم».

فأرباب الأصولِ من أهلِ السنّة قالوا: شرطُ التوبة ـ حَتى تَصحّ ـ ثلاثةُ أشياء: النَّدمُ على ما عَمِل من المخالفات، وتركُ الزَّلَّة في الحالِ، والعزمُ على أن لا يعودَ إلى مثلِ ما عَمِل من المعاصي. فهذه الأركانُ لا بدَّ منها حتى تَصحَّ توبتُه.

القُشَيْري في (الرسالة) 1: 276

شرائط التوبة

للتوبةِ شرائطُ، فرضاً ونَفْلاً، ففرضُها تركُ الذنبِ مع عدم العَوْدِ إليه. ونَفْلُها التأسُّفُ لما سَلَف من الذنبِ والاستغفارُ له، وتركُ بعض المباحاتِ مقابلةً لما فات من العصيان.

واعلم أن للمُذْنِب التَّائب ـ إذا تاب توبةً نَصوحاً ـ فضيلةً على من لَم يُذْنِب من ثلاثةِ أوجه: **الأول**: لأنه جَرَّبَ العيوبَ والذنوب. . . فيكون أَهْدَى إلى الاحتراز. **والثاني**: أن المُذْنبَ التائبَ محتشِمٌ قد غَلَب الخوفُ على قلبه فيأتي مولاه خَزياناً مُنكسِراً، ومن لم يُذنِب ربّما يُعْجَب بنفسه، ويَدِلّ بفعله. **والثالث**: أن التائبَ حَلَب الدهرَ بشَطريه خيرِه وشَرِّه، حلوِه ومُرّه، فهو أرفقُ بالمُذنبين، وأوفَقُ لهم وأصلحُ للرياسة ممن يَظُنّ أن الذنبَ خارجٌ عن الطبيعةِ الإنسانية، فَيُعجَب بنفسه ويُزْري بغيره.

الراغب الأصبهاني في (الذريعة) ص 232 ـ 233

أركان التوبة

التوبةُ عبارةٌ عن معنى ينتظمُ ويَلتئم من ثلاثةِ أمورٍ مرتَّبة: **عِلمٌ وحالٌ وفعل**. . . والأولُ موجِبٌ للثاني، والثاني موجبٌ للثالث إيجاباً اقتضاه اطِّرادُ سُنّةِ الله في المُلكِ والملكوت.

أما **العلمُ** فهو معرفةُ عِظَمِ ضَررِ الذنوبِ وكونِها حجاباً بين العبدِ وبين كلِّ

محبوب، فإذا عَرَفَ ذلك معرفةً محقَّقةً بيقينٍ غالبٍ على قلبِه ثار من هذه المعرفة تألُّمُ القلبِ بسبب فَواتِ المحبوب. . . فإن كان فواتُه بفعلِه تأسّف على الفعلِ المُفَوّت فيسمى تألُّمه بسببِ فعلِه المُفَوّتِ لمحبوبه نَدَماً، فإذا غلب هذا الألمُ على القلبِ واستولى انبعثَ من هذا الألمِ في القلبِ حالةٌ أخرى تُسَمّى إرادةً وقَصداً إلى فعلٍ له تَعلُّقٌ بالحال وبالماضي وبالاستقبال. أما تَعَلُّقه بالحالِ فبالتَّرْكِ للذنبِ الذي كان ملابساً، وأما بالاستقبالِ فبالعزمِ على تَرْكِ الذنبِ المُفَوّت للمحبوب إلى آخرِ العُمر، وأما بالماضي فبتلافي ما فات بالجَبْر والقضاءِ إن كان قابلاً للجَبْر.

فالعلمُ هو الأول، وهو مَطْلِعُ هذه الخيراتِ ـ وأعني بهذا العلم: الإيمانَ واليقين. . . فالعلمُ والندمُ والقصدُ المتعلّق بالتَّركِ في الحالِ والاستقبالِ، والتلافي للماضي ثلاثةُ معانٍ مُرتّبةٍ في الحصولِ فَيُطلَق اسمُ التوبة على مَجموعها. وكثيراً ما يُطلَق اسمُ التوبة على معنى الندَمِ وحده.

الغزالي في (الإحياء) 4: 3

التوبة في رأي أهل السنّة ومخالفيهم

التوبة (في اللغة): الرجوع.

(وفي الشرع): الندمُ على معصيةٍ من حيث هي معصية مع عَزْمٍ أن لا يعودَ إليها إذا قَدَر عليها. . .

ثم المعتزلةُ اشترطوا في التوبةِ أموراً ثلاثة: رَدّ المظالم، وأن لا يُعاودَ ذلك الذنْبَ، وأن يَستديم النّدم، وهي عند أهلِ السنَّةِ غيرُ واجبةٍ في صحّة التوبة.

أما ردُّ المظالم فواجبٌ برأسه لا مَدْخَل له في النَّدم على ذنبٍ آخر، وأما أن لا يُعاودَ فَلأنَّ الشخصَ قد يَنْدم على الأمرِ زماناً ثم يبدو له، والله تعالى مُقَلِّب القلوبِ من حالٍ إلى حال، وغايتُه أنه إذا ارتكَب ذلك الذنبَ مرَّةً أخْرى وَجَب عليه توبةٌ أخرى، وأما استِدامةُ الندَمِ فلأنّ فيه من الحَرَج المَنْهِيِّ عنه في الدين.

قال أهل السُنَّةِ: شروطُ التوبة ثلاثة: تركُ المعصية في الحال، وقصدُ تَركها في الاستقبال، والنّدم على فعلها في الماضي.

التهانوي في (الكشاف) 1: 232 ـ 233

المُذنب بين الإصرار والاعتذار

المُذنبُ إذا عوتِب أو خافَ العُنفَ لا يَنفكُّ عن وَجْهين: إما أن يكون مُصِرّاً أو مُعتذراً.

فأما المُصِرّ فقد يُستَحْسَن في بعضِ الأحوالِ التجافي عنه، وأما المُعتذِرُ فهو المُظْهِر لما يَمحو به الذنب.

وجميعُ المعاذيرِ لا تنفكُّ عن ثلاثة أوجه: إما أن يقول: لم أَفْعَلْ، أو يقول: فعلتُ لأجلِ كذا، فبيَّن ما يُخرِجه عن كونه ذنباً، أو يقول: فعلتُ ولا أعود. فمن أنْكَرَ وأَنْبأَ عن كذبِ ما نُسِبَ إليه فقد بَرِئت ساحتُه، وإن فَعَل وجَحَد فقد يُعَدُّ التغابي كرماً. . . ومَنْ أقرّ فقد اسْتوجب العفوَ لحسنِ ظنّه بك.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 231 ـ 232

في الفكـــر الصّـــوفـــي

علـم التصوف

هذا العلمُ من علومِ الشريعةِ الحادثةِ في المِلَّة. وأَصلُه أنَّ طريقةَ هَؤلاء القومِ لم تَزَلْ عند سَلَفِ الأُمّة وكبارِها من الصحابةِ والتّابعين ومَنْ بَعْدَهم طريقةَ الحقِّ والهِداية، وأصلُها العُكوفُ على العبادةِ، والانقطاعُ إلى الله تعالى، والإعراضُ عن زُخْرُفِ الدنيا وزينتِها، والزهدُ فيما يُقْبِلُ عليه الجُمهورُ من لَذّةٍ ومالٍ وجاهٍ، والانفرادُ عن الخَلْقِ في الخَلْوة للعبادة. وكان ذلك عامّاً في الصَّحابةِ والسَّلَف، فلما فشا الإقبالُ على الدنيا في القرنِ الثاني وما بَعْده وجَنَح الناسُ إلى مخالطةِ

الدنيا اخْتَصّ المُقبلون على العبادةِ باسم الصوفيةِ والمُتَصَوِّفة. وقال القُشَيْري ـ رحمه الله ـ: «ولا يَشْهد لهذا الاسمِ اشتقاقٌ مِنْ جهةِ العَربية ولا قياسٌ، والظاهرُ أنّه لَقَبٌ؛ ومن قال اشتقاقُه من الصفاءِ أو منَ الصِّفةِ فبعيدٌ من جهةِ القياسِ اللّغوي» قال: «وكذلك من الصّوف لأنهم لَم يَخْتَصّوا بِلُبْسِه».

قلت: والأظهرُ إنْ قيل بالاشتقاقِ أنّه من الصوفِ، وهم في الغالبِ مُختصّون بلُبْسِه لِما كانوا عليه من مُخالفةِ الناسِ في لُبْسِ فاخرِ الثيابِ إلى لُبسِ الصوف.

ابن خلدون في (المقدمة) 3: 1063

طريقة الصوفية

أقْبَلْتُ بهمّتي على طريقِ الصوفية، وعَلِمتُ أنّ طَريقَتَهم إنما تَتِمُّ بعلمٍ وعَمَل، وكان حاصلُ علومهم قَطْعَ عَقَباتِ النفسِ والتنزُّهَ عن أخلاقِها المذمومةِ وصفاتِها الخَبيثة، حتى يُتَوَصَّل بها إلى تَخليةِ القلب عن غيرِ الله ـ تعالى ـ وتَحْلِيتِهِ بذكرِ الله.

وكان العلمُ أيْسَرَ علـيّ من العمل، فابتدأتُ بتحصيلِ عِلْمِهم من مطالعةِ كُتُبِهم مثل (قوتِ القلوب) لأبي طالِب المكّي ـ رحمه الله ـ وكُتُبِ الحارِث المُحاسبي، والمتَفَرّقاتِ المأثورةِ عن الجُنَيْد والشّبلي وأبي يَزيد البسطامي ـ قَدّس اللّه أرواحهم ـ وغيرِهم من المَشايخ، حتى اطّلَعتُ على كُنْهِ مقاصدِهم العلميةِ. وحَصَّلْتُ ما يُمْكِنُ أن يُحَصَّلَ من طريقهم بالتعلُّمِ والسماعِ، فظهر لي أنّ أخصّ خواصِّهم ما لا يُمكن الوصولُ إليه بالتعلُّم، بل بالذوقِ والحالِ وتَبَدُّلِ الصفات. . .

وكان قد ظهر عندي أنّه لا مَطْمَع في سعادةِ الآخرةِ إلا بالتَّقوى وكفِّ النّفسِ عن الهَوى، وأنّ رأسَ ذلك كلِّه قَطْعُ علاقةِ القلب عن الدنيا بالتجافِي عن دارِ الغُرورِ والإنابةِ إلى دارِ الخُلود والإقبالِ بِكُنْه الهِمّةِ على الله تعالى، وأن ذلك لا يَتِمُّ إلا بالإعراض عن الجاهِ والمالِ، والهَرَب من الشواغِل والعلائق.

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 99 ـ 100

منزلة التصوّف من علوم الشّريعة

إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ أَحْكم أساسَ الدينِ، وأزالَ الشُّبهةَ عن قلوبِ المؤمنين بما أَمَرَهم به من الاعتصامِ بكتابِه، والتّمسكِ بما وصل إليهم من خطابِه إذ يقول ـ جلَّ جلالُه ـ: ﴿واعتصِموا بحبلِ الله جميعاً ولا تَفَرّقوا﴾ [آل عمران/ 105] وقال ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿وتعاونوا على البِرِّ والتقوى﴾ [المائدة/ 2]، ثم ذكر اللَّهُ ـ تعالى ـ أفضلَ المؤمنين درجةً وأعلاهم في الدينِ رُتبةً فذكرهم بعدَ ملائكته وشَهِدَ على شهادتِهم له بالوحدانيةِ بعدما بدأً بنفسه وثَنّى بملائكتِه، فقال ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿شَهِدَ الله أنه لا إلَه إلاّ هو والملائكةُ وأُولُوا العِلمِ قائماً بالقِسْطِ﴾ [آل عمران/ 18]، ورُوِي عن النّبي ـ ﷺ ـ أنه قال: «العلماءُ ورثةُ الأنبياء».

وعندي ـ والله أعلم ـ أنّ أولي العلمِ القائمين بالقِسْط ـ الذين هم ورثةُ الأنبياء ـ هم المعتصمون بكتابِ اللَّهِ ـ تعالى ـ المجتهدون في متابعةِ رسول الله ـ ﷺ ـ المقتَدون بالصحابةِ والتابعين، السّالكون سبيلَ أوليائه المتّقين وعبادِه الصالحين. هم ثلاثةُ أصنافٍ: **أصحابُ الحديث، والفقهاءُ، والصوفية**، فهؤلاء هم الأَصنافُ الثلاثة من أولي العلمِ القائمين بالقِسْط الذين هم ورثةُ الأنبياء، وكذلك أنواعُ العلوم كثيرةٌ: فعلمُ الدين من ذلك ثلاثةُ علوم: **علم القرآن، وعلم السُّنن والبيان. وعلم حقائق الإيمان**، وهي العلومُ المتداوَلة بين هؤلاءِ الأصنافِ الثلاثة؛ وجملةُ علوم الدينِ لا تَخرج عن ثلاثٍ: آياتٍ من كتاب الله ـ عزّ وجلّ ـ أو خَبرٍ عن رسول الله ـ ﷺ ـ أو حكمةٍ مستنبَطةٍ خطرت على قلبِ وَليٍّ من أولياء الله تعالى.

وأصلُ ذلك حديثُ الإيمانِ حيث سأل جبريلُ ـ عليه السلام ـ النبيَّ ـ ﷺ ـ عن أصولٍ ثلاثة: عن الإسلام، والإيمان، والإحسان الظاهر والباطن وهو قولُ النبيّ ـ ﷺ ـ: «الإحسانُ أن تَعبدَ اللَّهَ كأنَّك تراه، فإن لم تكُن تراه فإنّه يَراك»، وصدَّقَه على ذلك جبريل. والعِلْمُ مقرونٌ بالعملِ، والعَملُ مقرونٌ بالإخلاصِ، والإخلاصُ أن يُريدَ العبدُ بعلمِه وعَمَلِه وجهَ اللَّهِ تعالى؛ وهؤلاء الأصنافُ الثلاثةُ

في العلمِ والعملِ مُتفاوتون، وفي مقاصِدهم ودرجاتِهم متفاضِلون، وقد ذكر اللّهُ ـ تعالى ـ تفاضُلَهم ودرجاتِهم فقال ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿والذين أوتُوا العلمَ درجات﴾ [المجادلة/ 11]، وقال: ﴿ولكلٍّ درجاتٌ مما عَمِلوا﴾ [الأحقاف/ 19]، وقال النبيُّ ـ ﷺ ـ: «الناسُ أكفاء متساوون كأسنانِ المُشْطِ، لا فضلَ لأحدٍ على أحدٍ إلاّ بالعلم والتُّقى».

فكلُّ من أُشْكِلَ عليه أصلٌ من أصولِ الدين وفروعه وحقوقه وحقائِقه وحدودِه وأَحكامِه ظاهراً وباطناً فلا بدّ له من الرجوع إلى هؤلاء الأصنافِ الثلاثة: أصحابِ الحديث، والفقهاءِ، والصوفية، وكلُّ صنفٍ من هؤلاء مُترسِّمٌ بنوعٍ من العلمِ والحَقيقةِ والحال، ولكلّ صنفٍ منهم في معناه عِلْمٌ وعملٌ ومَقامٌ ومقالٌ وفَهْمٌ ومكانٌ وفقهٌ وبيان، عَلِمَه مَنْ عَلمه، وجَهِلَه من جَهِلَه، ولا يبلغ أحدٌ إلى كمالٍ يَحوي جميعَ العلومِ والأعمالِ والأحوالِ، وكلٌّ واحدٍ فمَقامه حيثُ وَقَفه اللّهُ ـ تعالى ـ ومَحلُّه حيث حَبَسه الله ـ عزّ وجلّ ـ.

أبو نصر الطوسي في (اللُّمع) ص 21 ـ 23

أَدَبُ الصوفية

ثم إنّ طبقاتِ الصوفيةِ أيضاً اتّفقوا مع الفقهاءِ وأصحابِ الحديث في مُعتقداتهم وقَبِلوا علومَهم، ولم يُخالفوهم في معانيهم ورُسومهم إذا كان ذلك مجانباً للبِدَع واتّباعِ الهوى، ومنوطاً بالأسوةِ والاقتداءِ، وشاركوهم بالقَبولِ والموافقةِ في جميع علومهم.

ومَنْ لم يَبلُغ من الصوفية مراتبَ الفقهاءِ وأصحابِ الحديث في الدرايةِ والفَهم، ولم يُحِطْ بما أحاطوا به علماً فإنهم راجعون إليهم في الوقتِ الذي يُشكِلُ عليهم حُكْمٌ من الأحكام الشرعية أو حدٌّ من حدود الدين، فإذا اجتمعوا فَهم في جملتهم فيما اجتمعوا عليه، وإذا اختلفوا فاستحبابُ الصوفيةِ في مذهبهم الأخذُ بالأحسن والأولى والأتمّ احتياطاً للدين، وتعظيماً لما أمرَ الله به

عباده، واجتناباً لما نهاهم الله عنه.

وليس من مذهبهم النزولُ على الرُّخَصِ، وطلبُ التأويلاتِ، والميلُ إلى التَرفُّه والسَّعاتِ، وركوبُ الشُّبُهات، لأن ذلك تهاونٌ بالدين وتَخلُّفٌ عن الاحتياط، وإنّما مذهبُهم التمسُّكُ بالأَوْلى والأتمّ في أمرِ الدين...

ثم إنّهم من بعد ذلك ارتقَوا إلى درجاتٍ عالية، وتَعلَّقوا بأحوالٍ شريفة ومنازلَ رفيعةٍ من أنواعِ العبادات، وحقائقِ الطاعاتِ والأخلاقِ الجميلة، ولهم في معاني ذلك تخصيصٌ لغيرهم من العلماءِ والفقهاء وأصحابِ الحديث...

فأولُ شيء من التّخصيصات للصوفيةِ وما تَفرّدوا به عن جملةِ هؤلاء الذين ذكرتُهم ـ من بعد أداءِ الفرائض واجتناب المحارم ـ تَرْكُ ما لا يَعنيهم، وقطعُ كلِّ علاقةٍ تحول بينهم وبين مطلوبِهم ومقصودِهم، إذ ليس لهم مطلوبٌ ولا مقصودٌ غيرَ الله ـ تبارك وتعالى ـ ثم لَهُم آدابٌ وأحوالٌ شتّى، فمن ذلك: القناعةُ بقليلِ الدنيا عن كثيرها والاكتفاءُ بالقوتِ الذي لا بدّ منه، والاقتصارُ على ما لا بدَّ منه من مهنةِ الدُّنيا من الملبوس والمفروش والمأكول وغير ذلك...

وتركُ العُلوِّ والتورُّعِ، وبذلُ الجاه، والشفقةُ على الخلقِ، والتواضعُ للصغيرِ والكبيرِ، والإيثارُ في وقتِ الحاجة، وحسنُ الظنِّ بالله، والإخلاصُ في المسابقةِ إلى الطاعاتِ، والمُسارَعةُ إلى الخيراتِ، والتوجّهُ إلى اللّهِ تعالى، والانقطاعُ إليه، والعَكوفُ على بلائه، والرضا عن قضائه، والصبرُ على دوام المجاهدةِ ومخالفةِ الهوى، ومجانبةُ حظوظُ النفس، والمخالفةُ لها...

ثم إنّ من آدابِهم وشمائلهم أيضاً مراعاةَ الأسرارِ، ومراقَبةَ المَلِك الجبّار، ومداومةَ المحافظةِ على القلوب بنفيِ الخواطرِ المذمومةِ ومساكنةِ الأفكار الشاغلة التي لا يَعلمها غيرُ الله ـ عزّ وجلّ ـ حتى يَعبدوا الله ـ تعالى ـ بقلوبٍ حاضرة، وهمومٍ جامعة، ونياتٍ صادقةٍ، وقُصودٍ خالصة، لأنّ الله ـ عزّ وجلّ ـ لا يَقبل من عباده، من أعمالهم، إلاّ ما كان لوجْهه خالصاً...

وللصوفية أيضاً تخصيصٌ من طبقاتِ أهل العلم باستعمالِ آياتٍ من كتابِ الله ـ تعالى ـ مَتْلُوَّةٍ، وأخبارٍ عن رسول الله ـ ﷺ ـ مَرْوِيةٍ ما نَسَخَتْها آيةٌ وما رَفَعَ حُكمَها خَبرٌ ولا أثرٌ، يدعو ذلك إلى مكارم الأخلاقِ، ويبحث عن معالي الأحوالِ وفضائلِ الأعمال، ويُنبِىءُ عن مقاماتٍ عالية في الدين، ومنازل رفيعةٍ خُصَّ بذلك طائفةٌ من المؤمنين، وتعلّق بذلك جماعةٌ من الصحابة والتابعين، ذلك آدابٌ من آدابِ الرسول ـ ﷺ ـ وخُلُقٌ من أخلاقه. . .

ومن أعظم النِّعَم التي اختُصّوا بها دوامُ المراقبة، وهي التحقُّق بمقام الإحسان.

وللصوفية أيضاً تخصيصٌ في معرفةِ الحرصِ والأملِ ودقائقهما، ومعرفةِ النفس وأماراتها وخواطِرها، ودقائِق الرياء والشهوةِ الخفية والشّرك الخَفِيّ، وكيف الخلاصُ من ذلك، وكيف وجه الإنابةِ إلى الله ـ عزّ وجلّ ـ وصدقُ الالتجاء، ودوامُ الافتقارِ والتسليمِ والتفويض. . .

وللصوفية أيضاً مستنبَطاتٌ في علومٍ مُشكِلَةٍ على فهوم الفقهاءِ والعلماء لأنّ ذلك لطائفُ مودَعةٌ في إشاراتٍ لهم تَخفى في العبارة من دِقَّتِها ولطافتها، وذلك في معنى العوارِضِ والعوائقِ والعلائقِ والحُجُبِ وخبايا السرِّ ومقاماتِ الإخلاصِ وأحوالِ المعارفِ وحقائقِ العبودية ومَحْوِ الكون بالأزل، وتلاشي المُحْدَثِ إذا قورنَ بالقديم، وفناءِ رؤيةِ الأعواضِ وبقاءِ رُؤيَةِ المُعْطَى، وعبورِ الأحوالِ والمَقامات، وجمعِ المتفرِّقاتِ وفناءِ رؤيَةِ القصدِ ببقاء رؤيةِ المقصود، وتركِ الاعتراض، والهجومِ على سُبُلٍ مُنطَمِسَةٍ، وعبورِ مفاوزَ مُهْلِكة.

فالصوفيةُ مخصوصون من أُولي العلمِ القائمين بالقسطِ بحَلِّ هذه العُقَدِ، والوقوفِ على المُشْكِلِ من ذلك، والممارَسةِ لها بالمنازلة والمباشرة، والهجومِ عليها ببذلِ المُهَجِ حتى خَبِروا عن طعمها وذوقها ونُقصانها وزياداتها، ويطالِبوا من يَدّعي حالاً منها بدَلائلها، ويتكلموا في صحيحها وسقيمها، وهذا أكثرُ من أن يتهيأ

لأحدٍ أن يذكرَ قليلَه، إذ لا سبيلَ إلى كثيرِه.

وجميعُ ذلك موجودٌ عِلمُه في كتابِه ـ عزّ وجلّ ـ وفي أخبارِ رسول الله ـ ﷺ ـ مفهومٌ عند أهله، ولا يُنكره العلماءُ إذا استبحثوا عن ذلك، وإنما أنكرَ علمَ التصوفِ جماعةٌ من المترسّمين بعلمِ الظاهرِ لأنّهم لم يَعرفوا من كتاب الله ـ تعالى ـ ولا من أخبارِ رسول الله ـ ﷺ ـ إلاّ ما كان في الأحكامِ الظاهرةِ وما يَصلُح للاحتجاج على المخالِفين؛ والناسُ في زماننا هذا إلى مثلِ ذلك أميلُ لأنه أقرَبُ إلى طلبِ الرياسةِ واتّخاذ الجاهِ عند العامّة والوصولِ إلى الدنيا.

أبو نصر الطوسي في (اللُّمَع) ص 28 ـ 33

مصطلاحات الصوفية

الحرية

والحريةُ إشارةٌ إلى نهايةِ التحقُّقِ بالعبودية لله تعالى، وهو أن لا يَملِكَك شيءٌ من المُكَوّناتِ وغيرِها، فتكون حُرّاً إذا كنتَ لله عبداً؛ قال بِشر لِسَرِيّ ـ رحمهما الله ـ فيما حُكِيَ عنه أنه قال: إنّ اللّهَ ـ تعالى ـ خَلَقك حُرّاً فكُنْ كما خَلَقك، لا تُرائي أَهْلَك في الحَضَرِ ولا رفقتَك في السفرِ، اعْمَلْ لله ودَعْ الناسَ عنك.

قال الجُنيد ـ رحمه الله ـ: آخرُ مقامِ العارفِ الحُرّية.

وقال بعضُهم: لا يكون العبدُ عبداً حقّاً ويكون لِما سوى اللّهِ مُسْتَرَقّاً.

أبو نصر الطوسي في (اللُّمع) ص 450

الحَقّ المبين

والحقُّ هو الله ـ عزّ وجلّ ـ قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ويَعْلَمون أنَّ اللّهَ هو الحقُّ المبين﴾ [النور/ 25].

والحقـوقُ معنـاه الأحـوالُ والمقـامـاتُ والمعـارفُ والإراداتُ والقُصـودُ والمعاملاتُ والعبادات.

قال الطيالسي الرازي رحمه الله: إذا ظَهَرت الحقوقُ غابَت الحُظوظ، وإذا ظهرت الحُظوظ غابت الحقوق، ومعنى الحظوظِ: حظوظُ النفس؛ والبشريةُ لا تجتمع مع الحقوقِ لأنهما ضدّان لا يجتمَعان.

والتحقيقُ تكلُّف العبدِ لاستدعاءِ الحقيقةِ جُهدَه وطاقتَه.

أبو نصر الطوسي في (اللّمع) ص 413

الحقيقة عند الصوفية

قال المولوي عبد الرحمن الجامي في (شرح الفُصوص) في الفص الأول: إنّ الحقائقَ عند الصوفية ثلاثةٌ:

الأولى: حقيقةٌ مُطْلَقَةٌ فَعّالةٌ واحدةٌ عاليةٌ واجِبةُ وجودِها بذاتِها، وهي حقيقةُ الله سبحانه.

والثانية: حقيقةٌ مُقَيَّدةٌ مُنْفعلةٌ سافلةٌ قابِلةٌ للوجودِ من الحقيقة الواجِبة بالفَيْض والتَّجلِّي، وهي حقيقةُ العالَم.

والثالثة: حقيقةٌ أَحَدِيةٌ جامعةٌ بين الإطلاق والتقييدِ والفِعْلِ والانفعالِ والتأثير والتَّأثُّرِ، فهي مُطْلَقَةٌ من وجهٍ مُقَيَّدةٌ من آخرَ، فَعّالةٌ من جهةٍ منفعلةٌ من أخرى. وهذه الحقيقةُ أَحَدِية جَمْعِ الحقيقتين، ولها مرتبةُ الأولية والآخِرية، وذلك لأنَّ الحقيقةَ الفَعّالةَ المُطلقةَ في مقَابَلَةِ الحقيقةِ المُنفعِلةِ المُقيَّدةِ وكلٌّ مُتَفَرّقة، فلا بدَّ لهما من أصلٍ هما فيه واحد، وهو فيهما مُتَعَدّدٌ مفصلٌ. وظاهريةُ هذه الحقيقة هي المُسَمّاة بالطبيعةِ الكُلّيةِ الفَعّالة من وجهٍ والمُنفعلة من آخر فإنها تتأثّرُ من الأسماءِ الإلّهية وتُؤَثّرُ في مُؤَدّاها، وكلّ واحدٍ من هذه الحقائقِ الثلاث حقيقةُ الحقائق التي تحتها.

التهانوي في (الكشاف) 2: 86

الحقيقةُ الشرعية

قال الأصوليون: الحقيقةُ الشرعيةُ واقعةٌ ـ خلافاً للقاضي أبي بكر[1] ـ وهي اللفظُ المستعمَل فيما وُضِعَ له في عُرْف الشرع، أي وَضَعَهُ الشارعُ لِمَعْنى بحيث يدل عليهِ بلا قرينةٍ، سواءٌ كان ذلك لِمناسبة بينَه وبين المعنى اللغوي، فيكون منقولاً أو لا، فيكون موضوعاً مُبْتَدأً.

الدنيا والآخرة

دنياكَ وآخرتُك عبارةٌ عن حالتيْنِ من أحوالِ قَلْبك، فالقريبُ الداني منها يسمّى دنيا، وهو كلُّ ما قَبْلَ الموت، والمُتراخي المتأخِّر يسمّى آخِرة، وهو ما بعدَ الموت. فكلُّ مالَكَ فيه حظٌّ ونصيبٌ وغَرضٌ وشَهوةٌ ولذّةُ عاجلِ الحالِ قبلَ الوفاةِ فهيَ الدّنيا في حَقِّك، إلا أنّ جميعَ مالَك إليه ميلٌ وفيه نصيبٌ وحظٌّ فليس بمذموم، وهو ثلاثة أقسام: **القسم الأول**: ما يَصْحَبك في الآخرةِ وتَبْقى معك ثَمَرتُه بعد الموت، وهو شيئان: العلمُ والعملُ فقط، وأعني بالعلم العلْمَ بالله وصفاتِه وأفعالِه وملائكته وكُتبِه ورُسُله ومَلكوت أرضه وسمائه، والعلمَ بشريعة نَبِيّه، وأعني بالعملِ العبادةَ الخالصةَ لوجه الله تعالى. **القسم الثاني**: وهو المُقابلُ له على الطَّرف الأَقصى كلّ ما فيه حظٌّ عاجلٌ ولا ثمرةَ له في الآخرةِ أصلاً، كالتلذُّذ بالمعاصي كلِّها والتنعُّم بالمباحاتِ الزائدةِ على قدرِ الحاجاتِ والضروراتِ الداخلةِ في جُملة الرفاهية والرُّعونات. . . فحظُّ العبدِ من هذا كلِّه هي الدنيا المذمومة. **القسم الثالث**: وهو متوسِّطٌ بين الطّرفين، كلّ حظّ في العاجلِ مُعينٌ على أعمالِ الآخرةِ كقَدْر القوتِ من الطعامِ والقميصِ الواحدِ الخَشِن وكلِّ ما لا بدّ منه ليتأتّى للإنسان البقاءُ والصحّةُ التي بها يَتوصَّل إلى العلمِ والعملِ، وهذا ليس من الدُّنيا كالقسم الأول لأنه مُعينٌ على القسمِ الأول ووسيلةٌ إليه.

---

(1) يعني القاضي أبا بكر بن الطيب الباقلاني المتوفى عام 403هـ/ 1012م، وهو من أعلام علماء الكلام.

اعلَم أنّ الدنيا عبارةٌ عن أعيانٍ موجودةٍ، وللإنسان فيها حَظٌّ، وله في إصلاحها شغلٌ، فهذه ثلاثةُ أمورٍ قد يُظَنّ أن الدنيا عبارةٌ عن آحادها وليس كذلك.

الغزالي في (الإحياء) 3: 151 ـ 152

الذوقُ عند أهل التصوف

يُعَبّرون بذلك عما يَجدونه من ثمراتِ التجَلّي ونتائجِ الكُشوفاتِ وبَوَادِهِ الوارداتِ؛ وأولُ ذلك الذوقُ، ثمّ الشّربُ، ثم الرِّيُّ.

فصفاءُ معاملاتِهم يوجِب لهم ذَوْقَ المعاني، ووفاءُ منازلاتِهم يوجِب لهم الشّربَ، ودوامُ مواصلاتِهم يَقتضي لهم الريَّ.

فصاحبُ الذوقِ مُتساكِرٌ، وصاحبُ الشّرب سَكران، وصاحبُ الرِّيّ صاحٍ.

ومَنْ قَوِيَ حُبُّه تَسَرْمَدَ شُربُه، فإذا دامت به تلك الصفةُ لم يُورثه الشربُ سُكراً، فكان صاحياً بالحقّ، فانياً عن كلِّ حظٍّ لم يَتأثّرْ بما يَرِدُ عليه ولا يَتَغَيّر عمّا هو به.

ومَنْ صفا سِرُّهُ لم يَتكَدّر عليه الشُّرب، ومن صار الشرابُ له غذاءً لم يَصْبِر عنه، ولم يَبْقَ بدونه.

القُشَيري في (الرسالة) 1: 239

رياضة المُتَصوِّفة

وأما المتصوفةُ فرياضتُهم دينيةٌ... وإنما يَقصِدون جَمْعَ الهِمّةِ والإقبالَ على اللّهِ بالكُلِّية ليَحْصُل لهم أذواقُ أهلِ العِرفان والتّوحيدِ، ويَزيدون في رياضتِهم إلى الجَمْع والجُوعِ التغذيةَ بالذّكْر، فبها تَتِمّ وجهتُهم في هذه الرياضة، لأنه إذا نَشَأت النفسُ على الذّكرياتِ كانت أقربَ إلى العرفانِ بالله، وإذا عَرِيَت عن الذكرِ كانَت شَيطانيةً.

وحصولُ ما يَحْصُل من معرفةِ الغَيب والتصرّفِ لهؤلاء المتصوّفةِ إنما هو بالعَرَض، ولا يكون مَقْصوداً من أولِ الأمر، لأنه إذا قُصِد ذلك كانت الوجهةُ فيه لغيرِ الله، وإنما هي لقَصْدِ التصرُّفِ والاطّلاعِ على الغَيب، وأَخْسِرْ بها صفقةً، فإنها في الحقيقة شِرْكٌ؛ قال بعضُهم: «من آثَرَ العرفانَ للعِرفان فقد قال بالثاني»، فهم يَقصدون بوجهتهم المعبودَ لا لشيءٍ سواه. وإذا حَصَلَ في أثناء ذلك ما يَحْصُل فبالعَرَضِ وغير مقصودٍ لهم، وكثيرٌ منهم يَفِرّ منه إذا عَرَض له ولا يَحْفل به، وإنما يريد اللّٰهَ لذاتِه لا لغيره... ويُسَمّون ما يَقع لهم من الغيب والحديثِ على الخَواطِر فراسةً وكَشْفاً، وما يَقع لهم من التصرُّف كرامةً، وليس شيءٌ من ذلك بنكيرٍ في حَقِّهم، وقد ذَهَب إلى إنكارِه الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني وأبو محمد بن أبي زيد المالكي... فرأوا من التباس المعجزة؛ والمُعَوّل عليه عند المتكلمين حصولُ التفرقةِ بالتحدي، فهو كافٍ.

ابنُ خلدون في (المقدّمة) 1: 532 ـ 533

زُهْدُ العارِف

الزهدُ عند غيرِ العارِف معاملةٌ ما، كأنّه يَشتري بمتاعِ الدنيا الآخرةَ، وعند العارف تَنَزُّهٌ ما عمّا يَشغَل سِرَّه عن الحقِّ، وتَكَبُّر على كلِّ شيءٍ غيرِ الحقّ.

والعبادةُ عند غيرِ العارف معاملةٌ ما كأنه يَعْمَلُ في الدنيا لأُجْرَةٍ يأخذُها في الآخرة هي الأجرُ والثواب، وعند العارِف رياضةٌ ما لهِمَمِه وقُوى نفسِه المتَوهِّمةِ والمتخيِّلةِ ليَجُرّها بالتعويدِ عن جانبِ الغرور إلى جانب الحقّ، فتصيرَ مسالمةً للسرِّ الباطنِ، حينما يستجلي الحقّ لا تنازعه فيَخْلصَ السرُّ إلى الشروق الساطعِ، ويَصيرَ ذلك مَلَكةً مستقرةً، كلما شاءَ السرّ اطّلع إلى نورِ الحقّ غير مُزاحَمٍ من الهِمَم، بل مَع تشييع منها له، فيكون بكلّيته منخرطاً في سلكِ القُدُسِ.

ابن سينا في (الإشارات والتنبيهات) 3: 801 ـ 802

شرح القول السابق

. . . أراد أن يُنبّه على غرضِ العارِفِ وغيرِ العارف من الزّهدِ والعبادة ليتمايز العقلان بحَسَبه، فذكر أن الزهدَ والعبادةَ من غيرِ العارف معاملتان: فإن الزاهدَ غيرَ العارفِ يَجري مجرى تاجرٍ يَشتري متاعاً بمتاعٍ والعابِدَ غَيْرَ العارفِ يجري مجرى أجيرٍ يعمل عملاً لأخذ أجْرة، فالفِعلان مختلفان، لكن الغرضَ واحد.

وأما العارفُ فَزُهْدُه في الحالةِ التي يكون فيها متوجهاً إلى الحقّ، مُعْرِضاً عما سواه، تَنَزُّهٌ عما يَشغله عن الحقّ إيثاراً لما قَصَده، وفي الحالة التي يكون فيها مُلتِفتاً عن الحقّ إلى ما سواه يَكْبر على كلِّ شيءٍ غيرِ الحقّ احتقاراً لما دونه.

وأما عبادتُه فارتياضٌ لهِمَمِه التي هي مبادىءُ إرادته وعَزَماته الشهوانيةِ والغضبيةِ وغيرهما، ولقُوى نفسِه الخيالية والوَهمية ليَجُرَّها عن الميلِ إلى العالَمِ الجسمانيّ والاشتغالِ به إلى العالَم الحقيقي، مُشَيّعة إياها عند توجُّهه إلى ذلك العالم، ولتصير تلك القوى مُعَوَّدَةً لذلك التشييع فلا تُنازع العقلَ ولا تزاحمُ السرَّ حالةَ المشاهدة، فيَخْلُص العقلُ إلى ذلك العالَم.

نصير الدين الطوسي، على هامش (الإشارات والتنبيهات) 3: 801 ـ 802

معنى السكينة

السكينة: ما يَجِدُه القلبُ من الطمأنينة عند تَنَزُّلِ الغيب، وهي نورٌ في القلبِ يَسكُن إلى شاهدِ ويَطمئن، وهي مبادىءُ عينِ اليقين.

الجرجاني في (التعريفات) ص 53

السلوك

السلوك (عند السالكين): عبارةٌ عن تهذيبِ الأخلاقِ استعداداً للوصول ـ أي السلوك ـ بأن يُطَهِّرُ العبدُ نفسَه عن الأخلاقِ الذميمةِ مثل حُبّ الدنيا والجاهِ، ومثل

الحقدِ والحَسدِ والكِبْر والبُخل والعُجْبِ والكَذبِ والغِيبَةِ والحرصِ والظُلْمِ ونحوِها من المعاصي، ويتّصف بالأخلاق الحميدةِ مثلِ العلمِ والحِلْم والحياءِ والرضا والعدالةِ ونَحوها.

أن أهلِ التصوُّفِ يريدون ثلاثةَ أشياء: الجذبةَ والسلوكَ والعُروج. **فالجذبة يُسَمّونها الشدّة**، لأن جَذْبةً من جَذبات الله توازي عملَ الثَّقَلَيْن. **والسلوك يسمّونه السعي** لأن السالكَ يسير في طريقِ الله حتّى يَبلُغ المقصودَ. **والعُروج يُسَمّونه العَطاء**، لأنّ الحقَّ ـ سبحانه ـ إذا وَهَب عبداً جَذْبَتَه فاتّجه بقلبِه إلى الله وتَجَرّد عن جميعِ العلائقِ دُفعةً واحدةً ووصل إلى مرتبةِ **العِشْق**، فإنه يُسمى مجذوباً إذا بَقي في هذه المرتبة، وإذا رَجَعَ ثانية واطّلع على حقيقةِ نفسِه وسَلَك طريقَ الله يُسَمّونه **المَجذوب السالك**، وإذا سَلَك الطريقَ الأولَ وأتَمّه ثمّ وَصَلَتْه جذبةُ الحقّ يُسمونه **السالك المجذوب**، وإذا سلك الطريقَ ولم تَصِلْه جذبةُ الحَقّ يُسَمّونه **السالك**.

التهانوي في (الكشاف) 4: 29 ـ 30

علم السُّلوك

هو معرفةُ النفسِ ما لها وما عليها من الوجدانيات.

التهانوي في (الكشاف) 4: 31

السمعُ والبصر

إنّ السمعَ والبصرَ كالأَخَوَين يَخدم كلٌّ واحدٍ منهما صاحبَه في إدراكه، فقد يَنوب السمعُ عن البصرِ في إبلاغِ القلبِ بما يَأخذُه عن اللفظِ فَيُدرِك في ساعةٍ ما لا يُدْرِكه البصرُ في بُرْهة، وينوب البصرُ عن السمعِ في إبلاغ القلبِ بمُطالعة الكتبِ ما لا يُدْركه السمعُ في مُدّة، سيما إذا كان المُخاطَب ناقِص العبارة، أو غيرَ مُثَبِّتٍ في الكلام، أَوْ دَقَّ المعنى وغَمُض.

الراغب الأصفهاني في (الذريعة) ص 23 ـ 24

الصَّبا حسب تأويل بعض أهل التصوف

الصَّبا (في تَذكرة الأولياء): الصَّبا نسيمٌ يَهُبُّ من تحتِ العرشِ ويأتي في وقْتِ الصُّبح، وهو نسيمٌ لطيفٌ ملائمٌ، له رائحةٌ طيبةٌ تَتَفَتّح منه الورودُ، ويُفْضي إليه العاشِقون بأسرارهم.

التهانوي في (الكشاف) 4: 287

الصحو والسكْر

فالصحوُ: رجوعٌ إلى الإحساسِ بَعد الغَيْبة.

والسُّكْر: غيبةٌ بوارِدٍ قويّ. والسُّكْرُ زيادةٌ على الغَيْبة من وَجه، وذلك أن صاحبَ السُّكْرِ قد يكون مبسوطاً إذا لم يكن مُستَوفى في حالِ سُكْره (بأن كان فيه بَقيةُ إدراكٍ)، وقَد يَسقُط إخطارُ الأشياءِ عن قَلبه في حالِ سُكْره ـ وتلك حالُ المُتساكِر الذي لم يَستوفِهِ الواردُ فيكون للإحساسِ فيه مساغٌ، وقد يَقْوَى سُكْره حتى يَزيدَ على الغيبة، فربّما يكون صاحبُ السُّكْر أشَدّ غيبة من صاحبِ الغَيبةِ إذا قَوِيَ سُكْره، وربّما يكون صاحبُ الغيبةِ أتمَّ في الغيبة من صاحبِ السُّكرِ إذا كان متساكراً غيرَ مُستَوْف.

والغيبةُ قد تكون للعبادِ بما يَغْلِب على قلوبهم من موجِب الرغبةِ والرهبةِ ومقتضياتِ الخوفِ والرجاء.

والسُّكر لا يكون إلا لأصحابِ المواجيد.

القُشَيْري في (الرسالة) 1 ـ 236

الفناء والبقاء

أشارَ القومُ بالفناءِ إلى سقوطِ الأَوصافِ المذمومة، وأشاروا بالبقاءِ إلى قيامِ الأوصافِ المَحمودة به.

وإذا كان العبدُ لا يخلو من أحدِ هَذين القسميْن، فمَن المعلومِ أنّه إذا لم يَكُن أحدُ القسميْن كان القسمُ الآخرُ لا مَحالة، فَمَن فَنِي عن أوصافه المذمومةِ ظَهَرت عليه الصفاتُ المحمودة، ومن غَلَبت عليه الخِصال المذومةُ استَتَرت عنه الصفاتُ المحمودة.

واعلم أنَّ الذي يَتَّصفُ به العَبْد أفعالٌ وأخلاقٌ وأحْوال.

فالأفْعالُ تَصرُّفاتُه باختيارِه، والأخلاقُ جِبِلّة فيه، ولكن تتغير بِمُعالجته على مُستَمَرِّ العادةِ، والأحوالُ تَرِدُ على العبدِ على وجهِ الابتداءِ لكنْ صفاؤُها بَعْدَ زكاءِ الأعمال، فهي كالأخلاقِ من هذا الوجه، لأنّ العبدَ إذا نازل الأخلاقَ بقَلْبه فيَنْفِي بجهدِه سَفْسافها مَنَّ اللّهُ عليه بتَحسين أخْلاقه، فكذلك إذا واظبَ على تزكيةِ أعماله ببَذْل وُسْعه مَنَّ الله عليه بتصفيةِ أحواله بل بتَوفيةِ أحواله.

القُشَيْري في (الرسالة) 1: 228

الفناءُ عن النفس

وما زال [حي بن يقظان] يطلب الفناءَ عن نفسه، والإخلاصَ في مشاهدة الحق حتى تأتي له ذلك، وغابت عن ذِكْرِه وفِكره السمواتُ والأرضُ وما بيْنهما، وجميعُ الصُّورِ الروحانيةِ والقُوى الجِسمانية، وجميعُ القُوى المفارِقةِ للموادِّ، والتي هي الذواتُ العارفةُ بالمَوجود الحَقّ، وغابَت ذاتُه في جُمْلة تلكَ الذّوات، وتَلاشى الكُلّ واضْمَحَلّ وصارَ هَباءً منثوراً ولم يَبْق إلا الواحدُ الحَقُّ الموجودُ الثابتُ الوُجودِ، وهو يقُول بقوله ليس مَعنى زائداً عن ذاتِه: «لِمَن المُلْكُ اليَوم؟ للّهِ الوَاحدِ القهّار» فَفَهم كلامَه وسَمع نِدائه، ولم يَمْنعه عن فَهْمه كونُه لا يَعرِف الكلامَ ولا يتكلّم.

واستغرقَ في حالته هذه وشاهد ما لا عَيْنٌ رأتْ ولا أُذْن سَمِعت، ولا خَطَر على قلبِ بَشر.

فلا تُعَلِّقْ قَلبَك بوصفِ أمرٍ لم يَخْطُر على قلبِ بشر، فإنّ كثيراً من الأمور التي تَخْطُر على قلوبِ البشرِ قد يَتَعَذّر وصفُها، فكيف بأمرٍ لا سبيلَ إلى خطورِه على القلبِ، ولا هو من عالَمه ولا من طَوْره؟.

ولست أعنِي بالقَلبِ جسمَ القَلْبِ ولا الروحَ التي في تجويفه بل أعني صورةَ تلك الروحِ الفائضةِ بقُواها على بَدَنِ الإنسان، فإنَّ كُلّ واحدٍ من هذه الثلاثةِ قد يُقال له قَلْب، ولكن لا سَبيل لخُطور ذلك الأمرِ على واحدٍ من هذه الثلاثةِ، ولا يَتَأَتّى التعبيرُ إلا عَمّا خَطَر عليها.

ومَن رامَ التعبيرَ عن تلك الحالِ فقد رام مستحيلاً، وهو بمنزلة من يُريد أن يَذوقَ الألوانَ من حيث هي ألْوان، ويَطلبَ أن يكونَ السوادُ حُلواً أو حامضاً.

ابن طُفَيْل في (حَيّ بن يقظان) ص 205 ـ 206

حقيقة الكشف

والكشف بيانُ ما يَستَتِرُ على الفهم فيُكْشَف عنه للعبدِ كأنّه رأْيُ العين؛ قال أبو محمد الجُوَيْري: «من لم يَعمل فيما بينه وبين الله ـ تعالى ـ بالتقوى والمراقبة لم يَصِلْ إلى الكشف والمشاهدة، وقال النّوري ـ رحمه الله ـ: مكاشفاتُ العيونِ بالأبصار، ومكاشفاتُ القلوبِ بالاتّصال».

أبو نصر الطوسي في (اللّمع) ص 422

سرُّ الكشف

فمن ظنَّ أنّ الكَشْفَ موقوفٌ على الأدِلّة المُحَرّرة فقد ضَيَّق رحمةَ الله ـ تعالى ـ الواسعةَ؛ ولَما سُئِل رسولُ الله ـ ﷺ ـ عن الشَّرحِ ومعناه في قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَه يَشْرَحْ صَدْرَه للإسلام﴾ [الأنعام/ 125]، قال: «هو نورٌ يَقْذِفه اللّهُ تعالى في القلب»، فقيل: وما علامتُه؟ فقال: «التَّجافي عَن دار

الغرور، والإنابةُ إلى دارِ الخُلود» [أخرجه ابن جرير وعبد الرزاق وابن أبي حاتم، وساقه ابنُ كثير بأسانيده في تفسيره، 3: 349]. وهو الذي قال ـ ﷺ ـ فيه: «إن الله تعالَى خَلَقَ الخَلْقَ في ظُلْمَةٍ ثم رَشَّ عليهم من نُوره» [مسند الإمام أحمد، عن ابن عمر] فمن ذلك النورِ يَنْبغي أن يُطلَب الكشفُ؛ وذلك النورُ ينبجس من الجودِ الإلهيّ في بعضِ الأحايين، ويَجِب الترصُّد له، كما قال عليه السلام: «إنّ لِرَبّكم في أيامِ دَهركم نفحاتٍ، ألا فَتَعرّضوا لها» [رواه الطبراني عن محمد بن مسلمة، وذكره السيوطي في الفَتح الكبير مع بعضِ اختلافٍ في اللّفظ].

الغزالي في (المنقذ من الضلال) ص 65

المقـــام

المقام ما يَتَحقّقُ به العبدُ بمنازلته من الآداب مما يُتَوَصّلُ إليه بنوعِ تَصَرفٍ ويَتحقّقُ به بضربِ تَطَلُّبٍ ومقاساةِ تكَلُّف.

فمقامُ كلِّ أحدٍ موضعُ إقامته عند ذلك وما هو مشتغلٌ بالرياضة له. وشَرْطه ألاّ يَرْتَقيَ من مقامٍ إلى مقامٍ آخَر ما لم يَسْتوْفِ أحكامَ ذلك المقام، فإنّ من لا قَناعة له لا يَصحُّ له التوكُّل ومن لا تَوكُّلَ له لا يَصحّ له التسليم، وكذلك من لا توبةَ له لا تَصِحُّ له الإنابةُ، ومن لا وَرَع له لا يَصحُّ له الزُّهْد.

والمَقامُ هو الإقامةُ كالمُدخلِ بمعنى الإدخال والمَخْرج بمعنى الإخراج، ولا يَصحّ لأحدٍ مُنازلة مقامٍ إلاّ بشهودِ إقامةِ الله تعالى إياه بذلك المقام ليَصحَّ بناءُ أمرِه على قاعدةٍ صحيحة.

القُشَيْري في (الرسالة) 1: 204

الهَــوى

إنّ الهَوى عند جماعةٍ عبارةٌ عن أوصافِ النّفسِ، وعند أخرى عبارةٌ عن إرادةِ الطَّبعِ المُتصرِّف والمُدَبِّر للنفسِ، كالعقلِ منَ الروح، وكلُّ روحٍ لا تكون في بِنْيَتها

قوةٌ من العَقلِ تكون ناقصةً، وكلُّ نفسٍ لا تكون لها قُوةٌ من الهوى تكون ناقصةً، فَنَقص الروحِ: نَقْصُ القُربةِ، ونَقْص النفس: عينُ القُربة. وللعبدِ دائماً دعوةٌ من العقلِ وأُخرى من الهَوى، فمن يَتْبَعْ دعوةَ العقل يَصِلْ إلى الإيمان والتوحيد، ومن يَتْبع دعوةَ الهَوى يصل إلى الضلالة والكفران، فالهوى حجابُ الواصلين، ومَرْكَبُ المُريدين، ومحلُّ أعراضِ الطالبين، والعبد مأمورٌ بمخالفته ومَنْهِي عن ركوبه... كما قال الله تعالى: ﴿وأما من خالف مَقامَ رَبّه ونَهى النفسَ عن الهَوى﴾ [النازعات/ 40]. وقال النبي ـ عليه السلام ـ: «أَخْوف ما أخافُ على أُمتي اتباعَ الهوى وطولَ الأملَ» [شرح الجامع الصغير 1: 21].

والأهواء جملةً على قسمين، **الأول**: هَوى اللذَّةِ والشهوة، **والثاني**: هوى جاهِ الخلق والرياسة.

الهَجْويري في (كشف المحجوب) ص 438

الهيبةُ والأُنْسُ

هما فوق القَبضِ والبَسْط، فكما أنّ القبضَ فوق رُتبةِ الخوف، والبسطَ فوق منزلةِ الرجاء، فالهَيْبة أعلى من القَبْض، والأُنْسُ أتمُّ من البَسْط.

وحقُّ الهَيْبةِ الغَيْبَةُ، وكلُّ هائبٍ غائب، ثم الهائبون يتفاوتون في الهَيبة على حَسَبِ تبايُنِهم في الغيبة، فمنهم [من تطول غيبته]، ومنهم [من تَقْصُر على حَسَبِ هَيْبته].

وحقُّ الأُنس صَحْوٌ بحَقّ، فكل مُسْتأْنِسٍ صاحٍ ثم يتباينون حسب تبايُنِهم في الشّرب: ولهذا قالوا: أدنى محلِّ الأُنسِ أنه لو طُرِحَ في لَظَىً لم يَتَكدَّرْ عليه أُنسُه.

القُشَيري في (الرسالة) 1: 213

الواجب والمُمتنع والمُمْكن

إنّ الكلامَ على الواجبِ والمُمتنِع والمُمْكِن قد استقصاه أصحابُ المَنْطق، وبلَغَ صاحبُ المَنْطِق فيه الغايةَ، والذي يَليق بهذا المَوْضع هو أن يقال:

إنّ الواجبَ من الأمورِ هو الذي يَصْدُقُ فيه الإيجابُ ويَكْذِب فيه السَّلْب أبداً.

والمُمتنع ما يَكذِب فيه الإيجابُ ويَصْدُق فيه السَّلْبُ أبداً.

والمُمكن ما يَصْدُق فيه الإيجابُ أحياناً ويَكذِب فيه أحياناً، ويَكذب فيه السَّلْب أحياناً ويَصْدُق فيه أحياناً.

مسكويه في (الهوامل والشوامل) ص 292

الـــــوارد

ما يَرِدُ على القلوبِ من الخواطِر المَحمودة ممّا لا يكون بتَعَمُّدِ العَبد؛ وكذلك ما لا يكون من قبيلِ الخواطرِ فهو أيضاً واردٌ، ثم قد يكون واردٌ من الحَقّ وواردٌ من العِلْم.

فالواردات أَعَمُّ من الخواطر، لأنّ الخَواطر تَخْتَصّ بنوعِ الخِطابِ أو ما يَتَضَمّن معناه.

والوارداتُ تكون واردَ سرور، ووارد حُزْن، ووارد قَبْض، ووارد بَسْطٍ إلى غير ذلك من المعاني.

القُشَيري في (الرسالة) 1: 267

الكشف رَفْعُ الحجاب

الكَشْفُ عند أهل السّلوك هو المكاشفة؛ ويُطْلقون المُكاشفةَ على رَفْعِ

الحجابِ الذي يكون بين الروحِ الجسماني والذي لا يُمكن إدراكُه بالحواسّ الظاهرةَ، وقد يُطْلَق المكاشَفةُ على المشاهدة أيضاً.

التهانوي في (الكشف) ص 1254

الكشف وخداع الحواس

إن الغيبَ المدَّعى الاطّلاعَ عليه ـ وهو ما لا يَعلمه عامّةُ النّاس ـ قسمان: قسمٌ متقرِّرٌ في نفسه، وللعقول وصولٌ إليه، وقد يُدركه بعضُ العقول دون بعضٍ، وذلك كصفاتِ الله ـ تعالى ـ وأسمائه، وحكمته في أرضه وسَمائه، وأحكامِ المَعادِ وغير ذلك، وكذا كلُّ علْمٍ مُستنبَطٍ في الأصولِ والفروع. . . فهذا اطّلاعٌ صحيح، ولكن لا يُسَمَّى في الاصطلاح كشفاً، نعم هو الكشف الصحيح النافع. . .

وقسمٌ [آخر] مرجعُه الموهبةُ، لكن لا مجالَ فيه للعقول، ويكون إمّا بلا تَقَدُّمِ سببٍ يُناسبه كحالِ مجذوبٍ لم يَجْرِ له سلوك، وحالِ نائمٍ كذلك، وإمّا مع تقدُّم سببٍ من رياضةٍ وتصفيةٍ أو طلب، مثلاً، ثم هذا القسمُ إمّا أن يكون مناماً أو يُشبه المنامَ بوجودِ غَيْبةٍ أو يقظة.

أما المنامُ فيكون إمّا بمشاهدةِ الأمرِ على ما هو عليه، وهي الرؤْيا المستغنيةُ عن التعبير، وإمّا بمشاهدةِ مِثاله ـ وهي الرؤيا التي تُعَبَّر ـ وإمّا بسماعِ خطابٍ أو آيةٍ أو قراءتها ونحوِ ذلك. . .

وأما الغَيْبةُ فَأَنْ يشاهَد فيها شيءٌ أيضاً أو مثالُه أو يُسْمَع الخطابُ أو نحوُ ذلك، وكون المشاهدةِ حينئذ بالعينِ الباصرةِ أو بعينِ القلبِ أمرٌ محتَمَلٌ. . .

وأما اليقظةُ فبأن يَرى الشيءَ بعينه إن كان مما يُرى أو مثالَه، أو يراه بقلبِه إمّا بأن يَتجلّى له كرؤيةِ البصرِ أو يَخْطُرُ فيه أنه كذا أو يُحَدَّث به، وقد يَرى الشيءَ مكتوباً في اللوحِ المحفوظِ أو في الصُّحفِ المستنسَخةِ، يقظةً أو غَيْبةً أو مناماً، أو مكتوباً على صفحةِ جدارٍ أو على جبينِ السائلِ أو غيرِ ذلك، وقد يَفْهَم ذلك من

صوتٍ يَسْمعه، أو فعلٍ أو حالٍ يراه لغيرِه أو لنفسه. . فهذا النوعُ كلُّه هو الذي يُراد بالكشفِ والمكاشفة في عُرْفِ الناس، وقد يختصُّ ذلك بالقسم الثاني والثالث فقط. ولمّا كان أمراً معشوقاً للإنسان، وذلك من وجهين: أحدهما من حيث كونُه علماً، والعلمُ هو غِذاء الروح، وكلّما كان أغربَ كان أشهَى وأعجب، وثانيهما من حيث كونُه غيباً والعلم به من أوصافِ الربوبية، والعبدُ مرتاح إلى ذلك كارتياحه إلى القُدرة والعُلُوِّ، فكان للناس وُلوعٌ بذلك وتَشوُّفٌ إليه لِما ذكرنا، وتَشوُّفٌ إلى من يَظهر عليه شيءٌ منه لاستلذاذِ الغرائبِ واستعظام العجائب، واستنجاح المآرب، حتى إنّ العامّةَ مُطبِقون على جَعْلِ ذلك آيةً لثبوت ولايةِ الوليِّ من غيرِ تعريجٍ على المستقيم منه والسقيم، وكذا صاحبُه في نفسه، فنشأ من ذلك كلّه لعوامِّ المتَوجّهين شَغَفٌ به وحِرْصٌ عليه لأول قدم، فكَثُرت فيه الدعْوى، وعَمّت البلوى، والتبست السُّبل بالمنهاج. . . فرأينا أن ننبّه على وجودِ الغلط في الأوجه السالفةِ بقدر ما حضَر في الفكر ليتأتّى للإنسان التحرُّزُ من مغالطةِ نفسه ومغالطة غيرِه له. . . فنقول:

أمّا ما يكون من جهةِ المنام فيُمكن فيه الغَلَطُ من جهاتٍ منها: ألا يَضْبط أمورَ نفسه، فإنَّ أمورَ النوم قلّما تنضبط، فيتوَهّم أنه رأى صورةَ الشيءِ أو المثالَ الدالَّ عليه أو خوطِب به أو نحوَ ذلك، ومنها أن يَرى صورتَه لكونها حاضرةً في خياله، فإنَّ مَنْ أكْثَرَ تصوّرَ الشيءِ لِشَغَفِه به أو لاستغرابِه أو للخوف منه أو عليه ربّما تَخيّله بذلك السبب. . . ومنها أن يَرى مثالاً فَيُعبِّره بذلك ويُخطىء في العبارة ويَبني على الخطإ، وقد لا يَذكر المنامةَ بل يَقتصر على تفسيرها على زعمه إمّا حُسْنُ ظنٍّ بنفسه أنّ الأمر هو كذلك، وإمّا إيهاماً للناس أنه إنّما أَخْبَر عن مشاهدة لا عن منام لِيُعَدّ من الأولياء أهلِ الكشف، فإن المناماتِ لا تَختصّ بهؤلاء، بل تقعُ لسائر الناسِ حتى الكَفَرة. . . ومنها أن يَسمع خطاباً في منامه ولا يَدري ممَّن سَمِعه فيبني عليه ظنّاً منه أنه من الله ـ تعالى ـ أو من ثقةٍ من عباده، وإنما هو من شيطانٌ يَلْعب به. . .

. . . وأما ما يَرجع إلى حالِ الغَيْبة فيُمكن أيضاً أن يقع فيها الخطأ بتلاعبِ الخيالِ أو تلاعب الشيطانِ تراثياً وإلقاءً، وقد تكون غيبتُه بواردٍ ربّاني أو شيطاني. . .

وأما ما يكون في اليقظةِ فيمكن فيه أيضاً الغلطُ في رؤية البصرِ بأن يكون المرئيُّ خيالاً لا حاصلَ له كما يَقع ذلك للمحموم وصاحبِ المَيْدِ وراكبِ البحر ونحوِهم، وفي رؤية القلبِ كذلك وفي الخاطرِ بأن يكون شيطانياً أو مجردَ حديثِ نَفْسٍ أو قوةَ رجاءٍ وظَنٍّ أو نحو ذلك.

إذا علمت هذا فاعلم أنّ الواجبَ على الإنسانِ في حقّ نفسه أنْ لا يغترَّ وأن يتَّهم رأيه، وفي حقّ غيرِه أن لا يَنخدع لكلِّ مُبْطلٍ ولا يُسيء الظنَّ بكلّ مسلم. . .

أبو علي اليوسي في (المحاضرات) 1: 279 ـ 285

الكمال كما يراه الصوفية

للحقّ ـ سبحانه ـ كما لان: أحدُهما: **الكمالُ الذاتي**، وهو عبارةٌ عن ظهوره ـ تعالى ـ على نفسه لنفسِه بلا اعتبارِ الغيرِ والغَيرية، والغَناءُ المطلَق لازم لهذا الكمالِ الذاتي. وثانيهما: **الكمالُ الأسمائي**، وهو عبارةٌ عن ظهوره ـ تعالى ـ على نفسِه وشهودِ ذاته في التعيُّنات الخارجيةِ إلى العالم وما فيه. وهذا الشهودُ يكون شهوداً عيانياً عينياً وجودياً كشهود المُجْمَلِ في المُفصَّل، والواحدِ في الكثير. وهـذا الكمالُ من حيث التحقُّق والظهورُ موقوف على وجودِ العالم على وَجْه التفصيل.

التهانوي في (الكشاف) ص 1265

الـوَجْـــد

معنى الوَجْد وآثاره

قال أبو سعيد الأعرابي: «الوجدُ ما يكون عند ذِكْرٍ مُزْعِج، أو خوفٍ مُقْلِق، أو توبيخٍ على زَلّة، أو محادثةٍ بلَطيفة، أو إشارةٍ إلى فائدة، أو شوقٍ إلى غائب، أو أَسَفٍ على فائت، أو نَدَم على ماضٍ، أو استجلابٍ إلى حال، أو داعٍ إلى واجب،

أو مناجاةٍ بِسِّرٍ، وهي مقابلةُ الظاهرِ بالظاهِر، والباطِن بالباطن، والغيبِ بالغيب، والسرِّ بالسرّ، واستخراجُ ما لك بما عليك مما سَبَق لك لتسعى فيه فَيُكتَب لك بعد كونه منك، فَيَثْبُت لك قدمٌ بلا قدم، وذِكْرٌ بلا ذكر، إذ كان هو المبتدىء بالنِّعَم، والمتولّي لها، ومُلْهِمُ الشكر عليها، والمضيفُ إليك كَسْبَها، فيثبت لك بها درجةٌ عاجلةٌ، وإليه يرجع الأمرُ كلّه، فهذا، جملةُ، ظاهر عِلم الوجود.

وقال أبو سعيد ـ رحمه الله ـ: الوجدُ مباشرةُ روح ومطالعةُ مزيد، لا يُصْبرُ عن قليله ولا يُقْدَر على كثيره، التخييل منه متداركٌ، والاستحثاثُ منه إليه متواترٌ، فلذلك يَقع اللّهف، وربما كان دون التَّلَف.

فأما البكاءُ والشهيقُ فلِقربه ما يزداد، إذ كان لم يُعْرَف قبلَ وروده. ولا أُنِسَ به مع سرعةِ تقضيه مع وقوعه حتى كأنهما جميعاً معاً، فلم يَتمّ الاستبشارُ بوروده حتى لَحِق الأسفُ على تَقضّيه، والرّعدةُ والغَشيةُ وزوالُ الأعضاء والغَلَبَةُ على العقل فلِعِظَم قَدْرِ الوارد وقوةِ سطوته، وكذلك كلُّ وارد مُستغربٍ أو مُفْزِع مهول ففي سرعةِ وروده مَعَ سرعةِ تَقِضّيه حكمةٌ بالغةٌ ونعمةٌ ظاهرة، ولولا أنه أمسك أولياءه وألقى على كلِّ قلبٍ من ذلك ما أطاقه لطاشت عقولُهم وذُهِلت نفوسهم، ولكن لا حالٌ معلومة ومناهلُ موروودة، وذلك لا يدوم لحظةً أو طرفةَ عينٍ، رفقاً منه بأوليائه حتى يُنسيهم فيما أراد كما يريد.

الوجد في الدنيا فليس بكشف، ولكنْ مشاهدةُ قلبٍ وتوهُّمُ حقٍّ وظنٌّ يقينٍ، فيُشاهد من رَوْحِ اليقين وصفاءِ الذِّكر لأنه مُنْتَبِه، فإذا أفاق من غَمرته فَقَدَ ما وَجَدَ، وبقيَ عليه علمُه فتمتّعَ بذلك روحه مع ما زيد من اليقين بالمكاشفة، وهذا من العبد على حَسَبِ قُربه وبُعده، وعلى ما يُشهِده من ذلك خالقه.

أبو نصر الطوسي في «اللمَّع» ص 385 ـ 386
مختصر من «كتاب الوجد» لأبي سعيد الأعرابي

وقال أبو سعيد أحمد بن بشر بن زياد الأعرابي رحمه الله:

«أولُ الوجد رَفْعُ الحجاب، ومشاهدةُ الرقيب، وحضورُ الفَهْم، وملاحظةُ الغَيب، ومحادثةُ السرِّ، وإيناس المفقود، وهو فَناؤك أنتَ من حيث أنت.

«الوَجد أولُ درجاتِ الخصوص، وهو ميراثُ التصديق بالغيبِ، فَلَمّا ذاقوها وسَطَع في قلوبهم نورُها زال عنهم كلُّ شكٍ وريب».

وقال أيضاً: «الذي يَحْجبُ عن الوجدِ رؤيةَ آثارِ النفسِ والتعلّقُ بالعلائقِ والأسبابِ، لأنّ النفسَ محجوبةٌ بأسبابها، فإذا انقطعت الأسبابُ وخَلُص الذّكرُ وصحا القلبُ ورَقَّ وصفا، ونَجَعت فيه الموعظةُ والذِّكْرُ، وحلّ من المناجاة في محلٍّ غريبٍ، وخوطِب وسَمِع الخطابَ بأذُنٍ واعيةٍ وقلبٍ شاهدٍ وسرٍّ ظاهرٍ، فشاهد ما كان منه خافياً، فذلك هو الوَجْدُ لأنه وَجَدَ ما كان عنده عَدَماً معدوماً.

المصدر المتقدم، ص 376

أقوال أخرى في الوجد

الوجدُ مصادفة الباطنِ من الله ـ تعالى ـ وارداً يورث فيه حزناً أو سروراً أو يُغيّره عن هيئته ويُغيّبُه عن أوصافه بشهود الحق.

قال الجنيد ـ رحمه الله ـ: «الوجدُ انقطاعُ الأوصافِ عند سِمةِ الذاتِ بالسرور»...

والوجدُ لا يكون إلاّ لأهلِ البداياتِ لأنه يَرِدُ عَقِب الفَقْد، فمن لا فَقْدَ له فلا وَجْدَ له، والواجدُ صاحبُ التّلوين يَجِد تارةً بغيبةِ صفاتِ النّفس، ويَفْقِد أخرى بوجودها... فالوَجْدُ صفةٌ قائمة بالواجدِ، والوجود صفةٌ قائمةٌ بالموجود يَدوم ببقائه كما قال ذو النون:

«الوجودُ بالموجودِ قائم، والوِجدان بالواجدِ قائم، ومع قيامِ الوَجد بالواجدِ لا يراه الواجدُ قائماً إلاّ بالموجودِ وإلا لم يَكُن وَجداً حيث فَقَدَ وجودَ الحقّ ـ

تعالى ـ بوجوده، ولهذا قال الشيخ الشّبلي ـ رحمه الله ـ إذا ظننتُ أني فَقَدْتُ فحينئذ وَجَدْت، وإذا حَسِبت أنّي وَجَدت فقد فَقَدْت».

واعلم أنّ مثارَ الوجد تارةً يكون سماعَ خطابِ المحبوب وتارةً يكون شهودَ جماله لمن لم يستقرّ حالُ سماعه وشهوده، فإذا استقرّ صار وَجْده وجوداً ووجودُه شهوداً، وشهوده مؤبّداً وسماعُه سرمداً، ولا ينزعج بمفاجأة حالِ الشهود والسّماع.

ومِنْ أربابِ الشّهود وأصحاب الوجود من يَرْقُص في السماع، لا لأنه يَجِدُ مفقوداً فَيُعجّل للسرور أو يَفْقد موجوداً فَيَضْطَرب للحزن بل لأن فطرَته تشتمل على أصولٍ مختلفة وقُوى متنوعةٍ متنازعة، يَنجذب روحُه إلى عُلْوٍّ ونفسُه إلى سَفَلٍ، ويستتبع كلٌّ منهما القلبَ إلى جهته فيتردّد بين الداعِيَيْنِ له، ويَدعوه هذا إلى جهة وهذا إلى أخرى، فهذا الرقصُ ليس بنَقْص. . . وإنّما النقصُ لراقصٍ يُطرِبُه الوجدُ بعد الفَقْد ويستريحُ بالوجد لا بالموجودِ في الوجد، ومن شَهِدَ في وجده الموجودَ غاب بوجودِ الموجودِ عن وجده وصار وجدُه وجوداً كما قال الجُنيد ـ رحمه الله ـ: «قد كان يُطربني وجدي فأفقدني عن رؤيةِ الوجدِ من في الوجود موجود».

والوَجد خشوعُ الروح عند مطالعةِ سرِّ الحقّ، وقيل: الوجدُ اضطراب الفؤادِ من خوفِ الفراق.

وقال أهلُ الحقيقة: الوجد عجزُ الروح عن احتمالِ غلبة الشّوقِ عند وجودِ حلاوةِ الذِّكْر.

قال الأعرابي [أبو سعيد]: الوجد رفعُ الحجاب عن القلبِ ثمَّ مشاهدةُ الحق وملاحظةُ الغيب».

التهانوي في «الكشاف» ص 1454 ـ 1455

الـوجـدان

الوجدان عند الصوفية: هو مصادفةُ الحقّ ـ تعالى ـ. . . وأما في اصطلاح غيرهم فالمشهورُ أنه النّفسُ وقُواها الباطنة، وقيل: القُوى الباطنة.

والوجدانيّ: على القولِ المشهور ـ هو ما يَجده كلُّ أحدٍ من نفسِه عقلياً صرفاً كان كأحوالِ نفسه، أو مُدرّكاً بواسطة قوةٍ باطنية، وعلى القولِ الغيرِ المشهور: هو ما يُدركُ بالقوى الباطنة. . .

إن **الوجدانيات** هي التي نَجِدها إمّا بنفوسنا كعِلمنا بوجودِ ذَواتِنا وبأفعالِ ذواتنا، أو بآلاتها الباطنةِ كعلمِنا بخوفنا وشهوتنا وغَضَبنا ولَذتنا، وهي وإن كانت من أقسام العلوم الضرورية لكنها قليلةُ النَّفع في العلوم لأنها لا تقوم حُجّةً على الغير، فإن ذلك الغيرَ ربّما لم يَجِدْ من باطنِه ما وجدناه؛ أمّا إذا ثبت الاشتراكُ في أسبابِها فهي حجّةٌ على الغيرِ كعِلمنا بوجودِ ذَواتنا، ولذا يُستَدَّلُ بالوجدانِ في بَعضِ المطالبِ، لكنّه قليل.

التهانوي في «الكشاف» ص 1455

التواجـــد

التواجـدُ استدعاءُ الوجودِ تَكَلُّفاً بضَربِ اختيارٍ، وليس لصاحبِه كمالُ الوَجْد، لأن بابَ التفاعلِ، أكثرُهُ لإظهارِ صفةٍ ليست موجودةً كالتغافلِ، والتجاهُل، وقد أنكره قومٌ لما فيه من التكلُّفِ والتصنُّع، وأجازه قومٌ لِمَن يَقصِدُ به تحصيلَ الوَجْد، والأصل فيه قولُه ـ ﷺ: «إنْ لم تَبكوا فتباكَوْا» أراد به التباكي مِمّن هو مُستعدٌّ للبكاءِ لا تَباكِي الغافِلِ اللاّهي.

الجرجاني في «التعريفات» ص 73

الوقت حادثٌ متوَهّم

حقيقة الوقت عند أهلِ التحقيق: حادِثٌ مُتوهَّمٌ عُلِّقَ حصولُه على حادثٍ مَتحقّق، فالحادثُ المُتَحقّق وقتٌ للحادثِ المُتوهِّم، تقول: آتيك رأسَ الشّهرِ، فالإتيانُ مُتَوَهَّمٌ، ورأسُ الشهر حادثٌ مُتَحقق، فرأس الشّهرِ وقتُ الإتيان.

سمعتُ الأستاذَ أبا علي الدقاق، رحمه الله، يقول: «الوقتُ ما أنتَ فيه، إن كنتَ بالدنيا فوقتُك الدنيا، وإن كنتَ بالعُقبى فوقتك العُقبى، وإن كنت بالسرورِ فوقتُك السرور، وإن كنتَ بالحُزْن فوقتك الحُزن». يريد بهذا أنَّ الوقتَ ما كان هو الغالب على الإنسان.

وقد يَعنُونَ بالوقت ما هو فيه من الزمان، فإنّ قوماً قالوا: الوقتُ ما بينَ الزمانين، يَعني الماضِي والمُستقبل[1].

ويقولون: الصوفي ابنُ وقتِه، يُريدون بذلك أنه مشتغلٌ بما هو أولَى به من العباداتِ في الحال، قائمٌ بما هو مطلوبٌ به في الحين.

القشيري في «الرسالة» 201:1

الـوَلايــة

أما الوَلاية (بفتح الواو) فهي في حقيقةِ اللغةِ بمعنى النُّصرة، والوِلاية (بكسر الواو) فهي الإمارةُ، وكلتاهما مَصدَرُ «وَلي»، ولما كان هكذا وَجَب أن تكونَ الكلمتان مثل دَلالة ودِلالة.

والوَلاية أيضاً الربُّوبية، ومن ذلك أنّ الله ـ تعالى ـ قال: ﴿هُنالِكَ الوَلايةُ لله الحَقِّ﴾ [الكهف/ 44]. . . والولاية أيضاً بمعنى المَحَبّة.

أما وَليّ فجائزٌ أن تكون «فَعيل» بمعنى «مفعول» كما قال الله تعالى: ﴿وهو

(1) راجع النصوص الواردة في باب الزمان (حرف الزاي) من هذه الجوامع، ففيها جملة أقوالِ الحكماء والعلماء في هذا الشأن.

يَتولّى الصالحين﴾ [الأعراف/ 196] لأنّ الله تعالى لا يَدَع عبدَه لأفعالِه وأوصافه، ويَحفظه في كَنَفِ حِفْظه، وجائزٌ أن تكون «فَعيل» بمعنى المبالغة في الفاعل، لأن العبدَ يتولّى طاعتَه، ويُداوم على رعايةِ حقوقه، ويَعْرِض عن غيره، فهذا مريدٌ وذاك مُراد، وجميعُ هذه المعاني جائزةٌ من الحقِّ إلى العبدِ، ومن العبدِ إلى الحَقّ، لأنه يَجوز أن يكون الله تعالى ناصرَ أَحِبّائه، إذ أنه ـ تعالى ـ وعَد أحِبّاءه من صحابةِ النبي وقال: ﴿ألاّ إن نَصْرَ الله قَريب﴾ [البقرة/ 214] وقال أيضاً: ﴿وأن الكافرين لا مَولى لهم﴾ [محمد/ 11] ـ أي لا ناصرَ لهم... ويَجوز أنْ يَخُصهم «يعْنِي أحباءَه» بالمَحَبة ويَحْفَظهم من مَحلِّ العَداوة، كما قال: «يُحبُّهم ويُحِبّونه».

ويجوز أيضاً أنْ يمنح واحداً الولايةَ بإقامته على طاعتِه، ويحفظه في حفظِه وعِصْمته ليُقيمَ على طاعته، ويَتَجَنَّبَ مُخالفتَه...

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 444

الولاية اسم مشترك

وأما الولاية فاسمٌ مشترك، وتَصرّفه بحسِب تَصرُّف اسمِ المولى، أعني أنه يكون من فَوق ويكون من أسفل، إلا أنّ الحقيقةَ فيهما أنهما حالٌ توجِبُ اختصاصاً وتَحقّقاً يدعو الأعلَى إلى الحُنّو والشفقةِ، والأسفلَ إلى النصيحةِ والطاعة.

وإذا أُخِذَ هذا الاسمُ بحسب الشريعةِ وأنه لَفْظٌ شرعي حُدَّ بقَدْر ذلك المعنى المشارِ إليه، وإن كانَ الأصلُ ما ذكرناه.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 107

الأبـــد

الأبد والأبدية: نعتٌ من نعوت الله تعالى، والفرق بين الأزلية والأبدية أن الأزلية لا بدايةَ لها ولا أولية، والأبَدية لا نهاية لها ولا آخِرية.

وسُئِلَ الواسطي عن الأبَد فقال: «إشارةٌ إلى تَرْكِ انقطاعٍ في العَدَد ومَحْوِ

الأوقاتِ في السرمد» وقال آخر: «الأزلُ والقِدَمْ والأبَدُ غيرُ مرتفعةٍ في حقيقةِ الأحَدية لأنها عباراتٌ وإشاراتٌ تُعَرِّف بذلك خَلْقَهُ لخَلْقِه». وحُكِيَ عن الشِّبْلي ـ رحمه الله ـ أنه قال: «سبحان من كان ولا مكانَ ولا زمانَ، ولا أوانَ ولا دهرَ ولا أبدَ ولا أزل، ولا أول ولا آخِر، وهو في حالٍ ما أحدث الأشياءَ غيرُ مشغولٍ عنهم ولا مستعينٍ بهم، عَدْلٌ في جميع ما حَكَم عليهم». وقال عمرو بن عثمان المكّي ـ رحمه الله ـ: «سبحان الصَّمد، القديم في أزل، لم يَزَلْ في سرمدِ الأبد».

أبو نصر الطوسي في «اللمع» ص 441

الأزل

والأزل معناه في معنَى القِدَم، لأن القديمَ يُسمّى به غيرُ الباريء، ويقال: شيءٌ أقدمُ من شيء؛ **والأزلُ والأزلية** لله ـ تعالى ـ ولا يَتَسمّى بالأزلِ شيءٌ غيرُ الله ـ عزّ وجَلّ جلاله.

والأزلُ اسمٌ من أسماءِ الأوَّلية، فهو الله الأولُ القديمُ الذي لم يَزَلْ ولا يزال، والأزلية صفةٌ من صِفاته.

قال بعضُ المتقَدّمين: الحَقُّ فيما لم يَزَل كَهُوَ فيما لا يزال، فقومٌ استَحسنوا هذه المقالةَ لنَفْي التغييرِ عن الحَقّ، لأنه بجميع أسْمائه وفِعالِه لم يَزل، وقومٌ قالوا: يَلْزم القائلَ لهذا، القولُ بقِدَم الأشياء، وفرّقوا بين أسماءِ الفعلِ وأسماءِ الذاتِ، وصفاتِ الفِعْل وصفاتِ الذات، والله أعلم.

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 440 ـ 441

التجلــي

هو تأثيرُ أنوارِ الحقّ بحكم الإقبالِ على قلوبِ المُقبلين الجديرين بأن يَروا الحقَّ بقلوبهم، والفرقُ بين هذه الرؤية ورؤيةِ العيانِ هي أن المتجلّي إذا أراد يَرى

وإذا أراد لا يَرى، أو يرى وقتاً ولا يرى آخر. أما أهلُ العيان في الجنّة فإنهم إذا أرادوا ألاّ يَرَوْا فإنهم لا يستطيعون ألا يَرَوا لأن السِّتْرَ يجوز على التجلّي، ولا يجوز الحجابُ على الرؤيةِ.

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 633

التجلّي وأحواله

قال سَهْل: «التجلّي على ثلاثةِ أحوال: تجلّي ذات ـ وهي المكاشفة ـ وتَجَلّي صفاتِ الذات ـ وهي موضع النور ـ وتَجلّي حِكم الذات ـ وهي الآخرة وما فيها» معنى قوله ـ تَجلّي ذات ـ وهي المكاشفة كُشوفُ القلبِ في الدنيا كقول عبد الله بن عمر: «كنا نُراعي الله في ذلك المكان» يعني في الطواف. وقال النبيُّ ﷺ: «اعبد الله كأنك تراه...»، وكشوفُ العيانِ في الآخرة. ومعنى قوله: «تَجلّي صفاتِ الذات» ـ وهي موضعُ النور ـ هو أن تتجلّى له قدرتُه عليه فلا يخاف غيرَه، وكفايتُه له فلا يَرجو سواه. وتجلّي حُكْمِ الذات يكون في الآخرة» فريقٌ في الجنة وفريق في السّعير».

الكلاباذي في «كتاب التعرّف» ص 121

الجَمْع والاتّصال

والجَمع في إلسنةِ المتصوّفين: هو اتصالٌ لا يشاهِد صاحبُه إلاّ الحق ـ سبحانه ـ فمتى شاهدَ غيرَه فما جَمَع. والتّفرقةُ شهودٌ لمن شاهدَ بالمباينة. فقوله: ﴿آمَنا بالله﴾ [آل عمران/ 84] جَمْعٌ «وما أُنزِل علينا» تَفْرِقة. وكلُّ جمعٍ بلا تفرقة زَنْدَقة. وكلُّ تفرقةٍ بلا جَمْع تعطيلٌ. قال الجُنَيد: «القربُ بالوجد جَمْعٌ. وغيبتُه في البَشرية تفرقة».

أبو البقاء الكفوي في «الكليات» ص 338

الكون والفساد

وأمّا **الكونُ** فعبارةٌ عن خروج شيءٍ من العَدَم إلى الوجودِ دُفعةً واحدةً في ظرفِ زمانٍ، لا يسيراً يسيراً.

وأما **الفسادُ** فعبارةٌ عن خرُوجِ شيءٍ من الوجودِ إلى العَدَم دفعةً واحدة، لا يسيراً يسيراً.

سيف الدين الآمدي في «كتاب المُبين» ص 93

الكون عند الصوفية

والكونُ اسمٌ مُجَمَلٌ لجميعِ ما كَوَّنهُ المُكوِّن بين الكافِ والنون.

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 432

والكونُ والبون معناهما في علمِ التوحيد ما قال الجُنَيد ـ رحمه الله ـ في جواب مسألةِ التوحيد يَصِفُ الموحِّدين فقال: كانوا بلا كونٍ وبانوا بلا بَوْن، معناه أنَّ الموحدين يكونون في الأشياءِ كأنهم لا يكونون، ويَبينون عن الأشياءِ كأنّهم لا يَبينون، لأنّ كونَهم في الأشياء بأشخاصهم وبونَهم عن الأشياء بأسرارهم. فهذا معنى الكون والبون، قال:

لقد تاه في تيهِ التوحُّدِ وحدَه وغاب بعزٍّ منك حين طلبتَه
ظَهَـرْتَ لِمَـن أثبتّه بعد بَوْنِه فكان بلا كونٍ كأنك كُنْتَه

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 432 ـ 433

المَقام بين الإقامة والانتقال

والمقامُ: هو الذي يقوم بالعبدِ في الأوقات مثل مقامِ الصّابرين والمتوكّلين، وهو مقامُ العبدِ بظاهره وباطِنه في هذه المعاملاتِ والمجاهدات والإرادات، فمتى أقام العبدُ في شيءٍ منه على التمام فهوَ مقامه حتى ينتقلَ منها إلى مَقامٍ آخر.

أبو نصر الطوسي في «اللُّمع» ص 411

المقام من تركيب الجِبِلَّة

المقام عبارةٌ عن إقامة الطَّلب على أداءِ حقوقِ المطلوب بشدّةِ وصحّةِ نيته، ولكلّ واحدٍ من مُريدي الحقِّ مَقامٌ كان السببَ لهم في ابتداءِ الطَّلب، ومهما يُصِبْ الطالبُ من كلِّ مقامٍ ويَمرّ بكلّ منها فإنّه يَستقرُّ في أحدِها لأنّ القاماتِ والإراداتِ من تركيب الجِبِلَّةِ لا المَسْلَك والمعاملةِ كما أخبرَنا الله في قوله المقَدّسِ ـ عزّ من قائل: ﴿وما مِنّا إلاّ له مقامٌ معلوم﴾ [الصافات/ 164] فكان مقامُ آدمَ التوبةَ، ومقامُ نوحٍ الزّهدَ، ومقامُ إبراهيمَ التسليمَ، ومقامُ موسى الإنابةَ، ومقامُ داودَ الحزنَ، ومقامُ عيسى الرجاءَ، ومقامُ يحيى الخوفَ، ومقامُ محمّد الذكر، صلوات الله عليهم أجمعين.

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 616

المعرفة على الحقيقة

وقال أحمد بن عطاء، رحمه الله: «المعرفةُ معرفتان: معرفةُ حقٍّ ومعرفةُ حقيقة، فمعرفةُ الحقِّ معرفةُ وحدانيتِهِ على ما أبرزَ للخلق من الأسامي والصِّفات. ومعرفةُ الحقيقة على أن لا سبيل إليها لامتناع الصَّمدية وتحقيقِ الربوبية لقوله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ولا يُحيطون به علماً﴾ [طه/ 110].

قال أبو نصر ـ رحمه الله ـ: معنى قوله: «لا سبيل إليها» يَعني المعرفةَ على الحقيقة، لأنّ الله ـ تعالى ـ أبرزَ لخلقِه من أسمائه وصفاتِه ما عَلِمَ أنّهم يُطيقونه، ذلك لأنّ حقيقةَ معرفتِهِ لا يُطيقها الخَلْق، ولا ذرّةً منها، لأنّ الكونَ بما فيه يتلاشى عند ذَرةٍ من أول بادٍ يَبدو من بوادي سطواتِ عَظمته، فمن يطيق معرفةَ من يكون هذا صفةً من صفاته؟ فلذلك قال القائل: ما عَرفه غيره ولا أحبَّه سواه، لأنّ الصّمدية ممتنعةٌ عن الإحاطة والإدراك، قال الله ـ عزّ وجلّ ـ: ﴿ولا يُحيطون بشيءٍ من علمه إلاّ بما شاء﴾ [البقرة/ 255]. وقد حُكِيَ في هذا المعنى عن أبي بكر الصّديق ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «سبحانَ من لم يَجْعَلْ للخلقِ طريقاً إلى معرفتِهِ إلاّ بالعجزِ عن مَعْرفته».

أبو نصر الطوسي في «اللّمع» ص 56 ـ 57

الحَـــدَث

والحَدَثُ اسمٌ لما لم يكن فكان. قال بعضُهم: إذا أرادَ الله ـ تعالى ـ تنبيهَ العامةِ أحدث في العالم آيةً من آياته، وإذا أراد تنبيهَ الخاصّة أزال عن قلوبهم ذكرى حَدَثِ الأشياء.

أبو نصر الطوسي في «اللّمع» ص 448

الأبــدال

الأبدال لفظٌ مشتركٌ، تارةً يُطلقونه على الجماعةِ الذين بَدّلوا الصفاتِ الذميمةَ بصفاتٍ حميدةٍ، وتارةً يُطلِقونه على عددٍ مُعَيّنٍ يَبلغ أربعين عند البَعضِ ويشتركون في صفةٍ خاصة، وسبعةً عند البعضِ الأخر.

ومن الأبدال اثنان يُعْرَفان بالإمامْين، وهما وزيران للقُطْبِ الذي هو في مَرتبةٍ أخرى. والأبدال السبعةُ يُسَمَّوْن كذلك لأنهم حين يَغيبُ واحدٌ منهم يَخْلُفُه في مكانه الذي يَليه في المرتبة. ويَذهب البعضُ إلى أنَّ سببَ تسميتِهم بالأبدال هو أنَّ الحقَّ ـ سبحانه وتعالى ـ قد أعطاهم قوةً يَذهبون بها إلى المكانِ الذي يَقصِدونه، وإذا أرادوا لأمرٍ ما أن تَحُلَّ صورتُهم في مكانٍ قد لا يَلْبَث أن يتهيأ في صورتِهم شخصٌ آخرُ يَحُلّ بَدلاً منهم في ذلك المكان، ومثلُ هذا الشخصِ ليس من الأبدال؛ وكثيرٌ من الأولياء على هذا النَّحو.

التهانوي في «الكشاف» 1:210

الإحســـان

الإحسان هو فعلُ (المرء) ما يَنفع غيرَه بحيث يصيرُ الغيرُ حسناً به، كإطعام الجائع، أو يصيرُ الفاعلُ به حسناً بنفسه. . . والإحسان أعمُّ من الإنعام.

أبو البقاء الكَفَوي في «الكليات» ص 53

والإحسانُ هو أن يُعْطيَ أكثرَ مما عليه ويأخذَ أقلَّ مما له، فالإحسان زائدٌ على العَدل، فتَحرِّي العدلِ واجبٌ، وتحرّي الإحسانِ نَدْب وتطوُّع.

المصدر المتقدم، ص 640

الإحسان والرحمةُ والإنعام

الرحمةُ والإحسان متغايران، ولا يَلْزم من وجودِ أحدِهما وجودُ الآخر، لأنّ الرحمة قد توجَدُ وافرةً في حقٍّ من لا يَتَمكّن من الإحسان كالوالدة العاجزة ونحوها، وقد يوجد الإحسان في من لا رحمةً له في طبعه كالمَلِكِ القاسي، فإنه قد يُحْسِن إلى بعضِ أعدائه لمصلحةِ مُلْكِه.

والإنعامُ إيصالُ الإحسانِ إلى سواكَ بشرطِ أن يكون ناطقاً، فلا يقال: أنعمَ فلانٌ على فرسِه.

المصدر المتقدم، ص 665

الإحسان في مفهوم الصوفية

الإحسان هو التحقُّق بالعبوديةِ على مشاهدةِ حضرةِ الربوبية بنور البصيرة، أي رؤية الحقِّ موصوفاً بصفاته بعين صفاتِه، فهو يراه تعيُّناً يَقيناً ولا يراه حقيقةً، ولهذا قال عليه السلام: «. . . أن تعبدَ الله كأنّك تراه. . .» لأنه يراه وراءَ حُجُبِ صفاتِه بتعيُّن صفاته، فلا يرى الحَقّ (الحقيقي) بالحقيقةِ لأنه ـ تعالى ـ هو الرائي وَصْفَه بوَصفه، وهو دون مقامِ المشاهدة في مقامِ الروح.

القاشاني في «اصطلاحات الصوفية» ص 27

فــي اللُّغَــةُ

اللغةُ مَلَكةٌ صناعيـة

إن اللغاتِ كلَّها مَلكاتٌ شبيهةٌ بالصِّناعة، إذ هي مَلَكاتٌ في اللسانِ للعبارةِ

عن المعاني، وَجْودتُها وقُصورُها بِحَسَبِ تمامِ المَلَكَةِ أو نُقصانِها، وليس ذلك بالنّظرِ إلى المُفرداتِ وإنَّما هو بالنظرِ إلى التراكيب. فإذا حَصَلَت المَلَكَةُ التامَّةُ في تَركيبِ الألفاظِ المُفْردةِ للتعبيرِ بها عن المعاني المقصودةِ ومراعاةِ التأْليف الذي يُطَبِّقُ الكلامَ على مُقتضَى الحالِ، بَلَغَ المُتكلِّمُ حينئذٍ الغايةَ من إفادةِ مَقْصُودِه للسامع، وهذا هو معنى البلاغة.

والمَلَكاتُ لا تَحْصُل إلاّ بتكرارِ الأفعالِ، لأنّ الفعلَ يَقعُ أولاً وتعودُ منه للذّاتِ صِفةٌ، ثم يَتكرَّر فتكونُ حالاً، ومعنى الحال أنها صفةٌ غيرُ راسخةٍ، ثم يَزيد التكرارُ فتكون مَلَكَةً، أي صفةً راسخة.

ابن خلدون في «المقدمة» 4:1268 ـ 1269

أصـــلُ اللغـــة

إذا احتاج [الإنسانُ] أنْ يُعَرِّفَ غيرَه ما في ضميرِه أو مقصودِه بضميره استعملَ الإشارةَ أولاً في الدّلالةِ على ما كان يُريد ممّن يَلتمِس تَفْهيمَهُ، إذا كان مَنْ يَلْتمِس تَفْهيمَه بحيثُ يُبْصرُ إشارتَه، ثم استَعْمل بعد ذلك التصويتَ؛ وأولُ التّصويتِ: النداءُ، فإنه بهذا يَلْتَمِسُ تفهيمَه أنه هو المقصودُ بالتّفهيم لا سِواه، وذلك حينما يَقْتَصرُ في الدّلالةِ على ما في ضميره بالإشارةِ إلى المَحسوسات، ثم من بعد ذلك يَسْتعمِل تصويتاتٍ مختلفةً يَدُلُّ بواحدٍ واحدٍ منها على واحدٍ واحدٍ مما يَدُلُّ عليه بالإشارةِ إليه وإلى مَحسوساتِه، فَيَجْعلُ لكلِّ مشارٍ إليه مَحدودٍ تصويتاً ما محدوداً، ولا يَسْتَعمِل ذلك التصويتَ في غيره. . .

وهكذا تَحْدُث أولاً حُروفُ تلك الأُمّة وألفاظُها الكائنةُ عن تلك الحروف، ويكون ذلك أولاً ممن اتَّفَقَ منهم، فَيَتّفِقُ أن يستعمِلَ الواحدُ تصويتاً أو لَفظةً دالَّةً على شيءٍ ما عندما يُخاطِب غيرَه، فيحفظُ السامعُ ذلك فيستعمِلُ السامعُ ذلك بعَينه عندما يُخاطِب المُنْشِيءَ الأوّل لتلك اللفظةِ، ويكون السامعُ الأولُ قد احتذَى بذلك فَيَقع به، فيكونان قد اصْطَلحا وتَواطَآ على تلك اللفظةِ، فيُخاطبان بها غيرَهُما إلى

أن تَشيعَ عند جماعة، ثم كلَّما حَدَثَ في ضميرِ إنسانٍ منهم شيءٌ احتاج أن يُفْهِمَه غيرَه مِمَّن يُجاوِرُه اخترَعَ تصويتاً فَدلَّ صاحبَه عليه، وسَمِعه منه، فَيَحفَظُ كلٌّ واحدٍ منهما ذلك، وجعلاه تصويتاً دالاً على ذلك الشي».

الفارابي في «كتاب الحُروف» ضمن دراسة للدكتور عَدْنان محمد سلمان في مجلة «المورد»، المجلد الثامن عشر، العدد الأول 1409 ـ 1989، ص 115

اللغة تنشأ وتَكْتمل بالتدريج

ويكون ذلك أولاً لِما [عَرَفه الناس] ببادىء الرأي المُشْتَرك، وما يُحَسُّ من الأمورِ التي هي محسوساتٌ من الأمورِ النظريةِ مثل: السماء والكواكِب والأرضِ وما فيها، ثم لِمَا استَنبطوه عنه، ثم من بعد ذلك للأفعالِ الكائنةِ عن قُواهم التي هي لهم بالفِطْرة، ثم للمَلَكاتِ الحاصِلَةِ عن اعتيادِ تلك الأفعالِ من أخلاقٍ وصنائع، وللأفعالِ الكائنةِ عنها بعد أن حَصَلَت مَلَكاتٌ عن اعتيادِهم، ثم من بعدِ ذلك لما تَحْصُل لهم معرفتُه بالتجربة، أولاً أولاً، ولِما يُسْتَنْبَط عما حَصَلَت مَعرفتُه بالتَّجربة من الأمورِ المُشتركةِ لهم أجمعين، ثم من بعدِ ذلك للأشياءِ التي تَخُصُّ صِناعةً صناعة، إلى أن يؤتى على ما تَحتاج إليه تلك الأمَّة.

المصدر المتقدم، ص 114

أصلُ اللغة إلهامٌ هي أم اصطلاح؟

هذا موضعٌ مُحْوِجٌ إلى فضلِ تَأَمُّلٍ، غيرَ أنَّ أكثرَ أهلِ النّظرِ على أنَّ أصلَ اللغةِ إنما هو تَواضعٌ واصْطلاح، لا وَحْيٌ وتوقيف. إلاّ أنَّ أبا علي ـ رحمه الله ـ قال لي يوماً: هي من عند الله، واحْتَجَ بقوله ـ سُبحانه ـ: ﴿وعَلَّم آدمَ الأسماءَ كلَّها﴾، وهذا لا يتناول مَوْضعَ الخلاف، وذلك أنه قد يجوز أن يكون تأويلُه: أَقْدَرَ آدمَ على أنْ واضعَ عليها، وهذا المعنى من عند الله ـ سبحانه ـ لا مَحالَة، فإذا كان

مُحتَملاً غيرَ مستَنْكَرٍ سَقَطَ الاستدلال به. . .

ثم لِنَعُدْ فلْنَقُلْ في الاعتلالِ لمن قال بأنَّ اللغةَ لا تكون وَحياً، وذلك أنهم ذهبوا إلى أنَّ أصلَ اللغةِ لا بدّ فيه من المواضعةِ، قالوا: وذلك كأن يَجْتَمِع حكيمانِ أو ثلاثةٌ فصاعداً فيَحتاجوا إلى الإبانةِ عن الأشياءِ المعلوماتِ ليَمتازَ عن غيره ولِيُغْنِيَ بذكرِه عن إحضارِه إلى مَرْآةِ العَين فيكون ذلك أقربَ وَأَخفَّ وأسهلَ من تَكلُّفِ إحضاره لبلوغِ الغرضِ في إبانَةِ حالِه، بل قد يُحْتَاجُ في كثير من الأحوال إلى ذِكْرِ ما لا يُمْكِن إحضارُه، ولا إدْناؤُه، كالفَانِي، وحالِ اجتماعِ الضدَّين على المَحلِّ الواحد، كيف يكون ذلك لو جاز. وغيرِ هذا مما هو جارٍ في الاستِحالةِ والبُعدِ مَجراه؟ فكأنَّهم جاؤوا إلى واحدٍ من بني آدمَ فأَوَمئوا إليه، وقالوا: إنسان إنسان إنسان، فأيّ وقتٍ سَمِع هذا اللفظَ عَلِمَ أن المرادَ به هذا الضَّرْبُ من المَخلوق، وإن أرادوا سِمَةَ عَيْنِه أو يَدِه أشاروا إلى ذلك فقالوا: يَد، عين، رأس، قَدَم، أو نحو ذلك، فمتى سُمِعَت اللفظةُ من هذا عُرِفَ معناها، وهَلُمَّ جَرّا فيما سِوَى هذا من الأسماءِ والأفعالِ والحُروفِ، ثم لك من بَعْدِ ذلك أن تَنْقلَ هذه المواضعةَ إلى غيرها. . . وكذلك لو بُدِئَت اللغةُ الفارسيةُ فوقعتْ المُواضعةُ عليها لجازَ أن تُنْقَل ويُولَّد منها لغاتٌ كثيرةٌ من الروميةِ والزنجية وغيرهما. وعلى هذا ما نشاهدُه الآنَ من اختراعاتِ الصُنَّاع لآلاتِ صنائِعهم من الأسماءِ كالنّجارِ والصائغ والحائك والبَنّاء، وكذلك المَلاّح.

قالوا: ولكن لا بدَّ لأولها من أن يكون متواضعاً بالمشاهدةِ والإيماء. قالوا: والقديمُ سبحانه لا يَجوز أن يوصَف بأن يواضِعَ أحداً من عبادِه على شيء، إذ قد ثَبَت أنَّ المواضعةَ لا بدَّ معها من إيماءٍ وإشارةٍ بالجارحةِ نحوَ المُومَإ إليه، والمشارِ نَحْوَه؛ والقديمُ ـ سبحانه ـ لا جارحةَ له فَيَصِحُّ الإيماءُ والإشارةُ بها منه، فَبَطل عندهم أن تَصِحَّ المُواضعةُ على اللغةِ منه تقدَّسَتْ أسماؤه. . .

وذهب بعضُهم إلى أن أصلَ اللغاتِ كُلِّها إنما هو من الأصواتِ المسموعات كَدوِيّ الريحِ، وحَنينِ الرعد، وخريرِ الماء، وشحيجِ الحمار، ونَيقِ الغُراب،

وصهيلِ الفَرس، ونَزيب الظَّبْيِ ونحوِ ذلك، ثم وُلِّدَت اللغاتُ عن ذلك فيما بعد، وهذا عندي وَجْهٌ صالحٌ ومَذْهَب مُتَقَبَّلٌ.

ابنُ جِنّي في «الخصائص» 1:40 ـ 46

الفروق في اللغة

الشاهدُ على أنّ اختلافَ العباراتِ والأسماءِ يوجِبُ اختلافَ المعاني أنَّ الاسمَ كلمةٌ تَدلُّ على مَعنىً دلالةَ الإشارةِ، وإذا أُشير إلى الشيءِ مَرَّةً واحدةً فَعُرِفَ، فالإشارةُ إليه ثانيةً وثالثةً غيرُ مُفيدة؛ وواضعُ اللغةِ حكيمٌ لا يأتي فيها بما لا يُفيد، فإنْ أُشيرَ منه في الثاني والثالثِ إلى خلافِ ما أُشِير إليه في الأولِ كان ذلك صواباً، فهذَا يَدَلُّ على أن كلَّ اسْمَيْن يَجريان على معنى من المعانِي وعينٍ من الأعيانِ في لغةٍ واحدة فإن كلَّ واحدٍ منهما يَقتضي خِلافَ ما يَقتضيه الآخرُ وإلاّ لكان الثاني فَضْلاً لا يُحتاجُ إليه.

وإلى هذا ذهبَ المُحقِّقون من العلماءِ وإليه أشارَ المُبَرِّدُ في تفسيرِ قوله تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعلنا منكم شِرْعَةً ومنهاجاً﴾ [المائدة/ 48] قال: «فعَطف شِرْعة على منهاج لأنّ الشِّرْعَة لأولِ الشيء والمنهاجَ لمُعَظَمِه ومُتَّسِعه». واسْتَشْهَدَ على ذلك بقولهم: شَرَع فلانٌ في كذا، إذا ابتدأه، وأنهج البِلَى في الثوبِ إذا اتَّسَع فيه. قال: «ويُعْطَفُ الشيءُ على الشيءِ وإن كانا يَرْجعان إلى شيءٍ واحدٍ إذا كان في أَحَدِهما خلافٌ للآخر».

وقال بعضُ النحويين: لا يَجوز أن يَدُلَّ اللفظُ الواحدُ على معنيَيْن مُختلفَيْن حتى تُضافَ علامةٌ لكِلّ واحدٍ منهما، فإن لم يكن فيه لذلك علامةٌ أُشْكِلَ وأُلْبِسَ على المُخاطَبِ، وليس من الحكمة وضعُ الأدِلّةِ المُشْكلةِ إلاّ أن يَدْفعَ إلى ذلك ضرورةٌ أو علّةٌ، ولا يَجيء في الكلام غير ذلك إلاّ ما شَذّ وقَلّ.

وكما لا يجوز أن يَدُلَّ اللفظُ الواحدُ على معنيين فكذلك لا يجوز أن يكونَ اللفظانِ يَدلاّن على معنى واحدٍ لأنَّ في ذلك تكثيراً للغةِ بما لا فائدةَ فيه. . .

وقال المحقِّقون من أهلِ العربية: لا يَجوز أن تختلِف الحركتان في الكلمتين ومَعناهُما واحدٌ. قالوا: فإذا كانَ الرجلُ عُدَّةً للشيء قيل فيه **مفْعَل** مثل: مِرْحَم ومِحْرَب، وإذا كان قوياً على الفِعْل قيل **فعول** مثل صَبور وشَكور، وإذا فَعَلَ الفعلَ وقتاً بعد وقت قيل: **فَعّال** مثل علاّم وصَبّار، وإذا كان لذلك عادةً له قيل: **مِفعال** مثل مِعْوان ومِعْطاء ومِهْداء.

ومَن لا يَتحقَّق المعانيَ يَظُنُّ أن ذلك كلَّه يُفيد المبالغةَ فقط، وليس الأمرُ كذلك، بل هي ـ مع إفادَتِها المبالغةَ ـ تُفيد المعاني التي ذكرناها. وكذلك قولُنا: **فَعَلْت** يُفيد خِلاَف ما يُفيد **أَفْعلت** في جميع الكلام إلاّ ما كانَ من ذلك لُغَتين، فقولك: سَقَيْتُ الرجلَ، يُفيد أنك أعطيتَه ما يَشْربُه أو صَبَبْتَ ذلك في حَلْقِه، **وأسْقَيْتُه** يُفيد أنَّك جعلتَ له سقياً أو حظّاً من الماءِ. وقولك: **شَرَقت** الشمسُ يُفيد خلاف **غَربت**، **وأشرقت** يُفيد أنها صارت ذَات إشراق.

وإذا كان اختلافُ الحركاتِ يوجِب اختلافَ المَعاني فاختلافُ المعاني أَنْفُسِها أَوْلَى أن يكونَ كذلك، ولهذا المعنى أيضاً قال المُحقِّقون من أهل العربية: إن حروفَ الجَرِّ لا تتعاقب، حتى قال ابن دَرستَوَيْه: في جواز تعاقُبِها إبطالُ حقيقةِ اللغةِ وإفسادُ الحِكْمة فيها والقولُ بخلافِ ما يوجِبُه العقلُ والقياسُ. قال **أبو هلال**: وذلك أنها إذا تعاقَبَتْ خَرجت عن حقائقها ووقَع كلُّ واحدٍ منها بمعنَى الآخرِ فأوجب ذلك أن يكون لفظانِ مختلِفانِ لهما معنى واحد. . .

فأمّا ما يُعرف به الفرقُ بين هذه المعاني. . . فأشياءُ كثيرةٌ منها: اختلافُ ما يُستعمَلُ عليه اللفظان اللذان يُراد الفَرقُ بين معنَيَيْهما، ومنها اعتبارُ صفاتِ المَعْنَيَيْن اللذين يُطْلَب الفرقُ بينهما، ومنها اعتبارُ ما يؤول إليه المَعْنيان، ومنها اعتبارُ الحُروفِ التي تَعَدَّى بها الأفعال، ومنها اعتبارُ النقيض، ومنها اعتبارُ الاشتقاقِ، ومنها ما يوجِبُه صيغةُ اللفظِ من الفَرقِ بينه وبين ما يُقاربه، ومنها اعتبارُ حقيقةِ اللفظينِ أو أحدِهما في أصل اللغة.

أبو هلال العسكري في «الفروق في اللغة» ص 13 ـ 17

السبب في وضع الألفاظ

وقال الإمام فَخر الدين وأتباعُه: السببُ في وضعِ الألفاظ أن الإنسانَ الواحدَ وحْدَه لا يستقلّ بجمِيع حاجاتِه بل لا بدَّ من التعاون، ولا تعاونَ إلاّ بالتعارف[1]، ولا تعارفَ إلا بأسبابٍ، كحركاتٍ، أو إشاراتٍ، أو نقوشٍ، أو ألفاظٍ توضَع بإزاءِ المقاصِد، وأَيْسَرُها وأَفْيَدها، وأَعمُّها الألفاظ، أما أنها أيسرُ فلأنّ الحروفَ كَيفيّاتٌ تَعْرِضُ لأصواتٍ عارضةٍ للهواءِ الخارجِ بالتنفُّس الضروريّ، الممدودِ من قِبَلِ الطبيعة، دون تكلُّفٍ اختياري، وأما أنها أفيدُ فلأنها موجودةٌ عند الحاجةِ مَعدومة عندَ عَدمها. وأما أنها أعمُّها فليس يُمكِن أن يكونَ لكلِّ شيءٍ نَقْشٌ، كذاتِ الله تعالى والعلوم، أو إليه إشارةٌ كالغائباتِ، ويُمكِنُ أن يكون لكِلّ شيءٍ لَفْظٌ. فلما كانت الألفاظُ أَيْسَرَ وأفيدَ وأتَم صارت موضوعةً بإزاء المعاني.

السيوطي في «المُزْهِر» 38:1

دلالة الألفاظ

الألفاظُ التي يُنْطَق بها هي دالّةٌ أولاً على المعاني التي في النَّفسِ، والحروفُ التي تُكْتَب هي دالّةٌ أولاً على هذه الألفاظ، فكما أنّ الخطوطَ التي تُكْتَبُ ليست واحدةً بعينها عند جميع الأُممِ فكذلك الألفاظُ التي تَدُلّ عليها الحروفُ ليست واحدةً عند جميعِ الأمم، وهذا موجودٌ وظاهرٌ من اختلافِ اللغاتِ والخُطوط.

فَأمّا المعاني التي يُدَلُّ عليها بتلك الألفاظِ ـ وهي المعقولاتُ التي في النّفس ـ فهي واحدةٌ عند الجميعِ كما أنَّ الموجوداتِ خارجَ النَّفسِ ـ التي المعقولاتُ مثالاتٌ لها ـ هي أيضاً واحدةٌ عند الجميعِ وغيرُ مختلِفَة.

وكما أنَّ هذه المعقولاتِ إذا أُخِذَتْ مُتَصورّةً مُفْرَدةً لم تَتّصِفْ بصدقٍ ولا

---

(1) ربما يكون الرازي هو أول من تنبّه إلى أنّ اللغة وسيلة من وسائل الاتصال بين الناس، وهذا مذهبُ علماءِ اللسنيات المعاصرين؛ وليست اللغة مجرد ألفاظ وأصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم، كما ذهب ابن جني وأضرابه.

كذب، وإذا رُكّبَت بعضُها إلى بَعْض اتَّصَفَتْ حينئذٍ بالصِّدق والكَذب، كذلك الألفاظُ إذا أُخِذَتْ دالّةً على معانٍ مُفردةٍ لم تتّصف بصدقٍ ولا كذب، وإذا كانت تَدُلُّ على معانٍ مُرَكّبةٍ اتَّصفت بالصدقِ والكذب، فالألفاظُ في هذا المعنى بإزاءِ المعاني، مثالُ ذلك قولُنا: سوادٌ وبياضٌ إذا تصورناه لم يَتّصف بصدقٍ ولا كذب، وإذا قُلنا يوجد أوْلاً يوجد، حينئذ يُمكن أن يُصَدّق أو يُكَذّب. فالصدقُ والكذب إنما يكون مع الإيجابِ والسلبِ، والإيجابُ والسلبُ إنما يكون مع المُرَكَّب.

ابن طملوس في «المدخل» 1:77 ـ 78

نسبةُ الألفاظ إلى المعاني

اعلَم أن الألفاظَ من المعاني على أربعة منازل: المُشتركة، والمتواطئة، والمترادفة، والمتزايلة.

أما **المُشْتَركةُ**: فهي اللفظُ الواحدُ الذي يُطْلَق على موجوداتٍ مُخْتلفة بالحَدّ والحقيقة إطلاقاً متساوياً، كالعينِ تُطْلَق على العينِ الباصرة، ويَنْبوعِ الماءِ وقُرْصِ الشمس، وهذه مختلفة الحدودِ والحَقائق.

وأما **المُتواطئةُ**: فهي التي تَدلُّ على أعيانٍ متَعدِّدةٍ بمعنى واحدٍ مشتركٍ بينهما كدلالةِ اسم الإنسانِ على زَيد وعَمرو، ودلالة اسم الحيوانِ على الإنسانِ والفرسِ والطيرِ لأنها مُتشاركةٌ في معنًى الحيوانية. والاسمُ بإزاءِ ذلك المعنى المُشْترك المتواطىء بخلافِ العَيْن على الباصرةِ ويَنبوع الماء.

وأما **المترادفةُ**: فهي الأسماءُ المختلفةُ الدالَّة على معنى يَتَدَرّج تحت حَدٍّ واحد كالخَمْر والراحِ والعُقار، فإن المسمّى بهذه يَجمعه حَدٌّ واحدٌ وهو المائعُ والمُسْكِر المعتَصَر من العنبِ؛ والأسامي مترادفةٌ عليه.

وأما **المتزايلةُ**: فهي الأسماءُ المتباينةُ التي ليس بينها شيءٌ من هذه النِّسَب كالفرس، والذهب، والثياب، فإنها ألفاظٌ مختلفة تَدلُّ على معانٍ مختلفةٍ بالحَدِّ والحقيقة.

والمُشتركُ يَنْبغي أن يُجتَنَبُ استعمالُه في المخاطباتِ فضلاً عن البراهينِ، وأما المتواطئةُ فتُستَعْمَل في الجميعِ لا سيما البراهين.

الغزالي في «معيار العلم» ص 81

الألفاظُ الإسلامية

قال ابنُ فارس في «فقه اللغة»... كانت العربُ في جاهليتها على إرْثٍ من إرْثِ آبائهم في لغاتِهم وآدابهم ونَسائهم وقرابينهم، فلما جاء الله ـ تعالى ـ بالإسلام حالت أحوالٌ ونُسِخَتْ ديانات، وأُبْطِلَتْ أمورٌ، ونُقِلَتْ من اللُّغة ألفاظٌ من مواضعَ إلى مواضعَ أُخَر بزياداتٍ زيدت، وشرائعَ شُرِعَت، وشرائطَ شُرِطَت، فَعَفَّى الآخِرُ الأولَ، فكان مما جاء في الاسلام ذكرُ المؤمِن والمُسلم، والكافِرِ والمنافق.

وإنَّ العربَ إنما عَرَفَت **المؤمنَ** من الأمان والإيمان، وهو التصديقُ، ثم زادت الشريعةُ شرائطَ وأوصافاً بها سُمِّيَ المؤمنُ بالإطلاقِ مؤمناً، وكذلك **الإسلام والمُسْلم**، إنما عَرَفَتْ منه إسلامَ الشيءِ، ثم جاءَ في الشرع من أوصافِه ما جاء، وكذلك كانت لا تَعرِف من **الكُفْر** إلا الغِطاءَ والسَّتْرَ، فأما **المُنافقُ** فاسمٌ جاء به الإسلَام لقومٍ أَبْطنوا غيرما أَظْهَروا، وكان الأصلُ من نافقاء اليَرْبوع، ولم يَعْرِفوا في الفسق إلاّ قَوْلَهم: فَسقت الرُّطَبَةُ إذا خَرَجَت من قِشْرِها، وجاء الشرعُ بأنَّ الفِسْقَ الإفحاشُ في الخروج عن طاعَةِ الله تعالى.

ومما جاء في الشرعِ: **الصلاةُ**، وأصله في لُغَتِهم **الدُّعاءُ**... وكذلك **الصيامُ** أصله عندهم الإمساك، ثم زادت الشريعةُ النيةَ، وحظَرت الأكلَ والمُباشرة وغيرَهما من شرائِع الصوم...

والوجهُ في هذا إذا سُئِلَ الإنسانُ عنه أن يقول: فيه اسمانِ لغويٌّ وشرعيٌّ، ويَذْكُر ما كانت العربُ تَعْرفه ثُمّ جاء الإسلام به، وكذلك سائرُ العلومِ كالنحوِ والعَروض والشِّعر، كل ذلك له اسمان: لغويٌّ وصناعي».

وقال في باب آخر: «قد كانت حَدَثَت في صدرِ الإسلام أسماء، وذلك قولهم لمن أدرك الإسلام من أهلِ الجاهلية: مُخَضْرَمٌ، فأَخْبَرنا أبو الحُسين أحمد بن محمد، مولى بني هاشم، قال: حَدّثنا محمد بن عبّاس الخشكي عن اسماعيلَ بنِ أبي عُبيدِ الله، قال: المُخَضْرَمون من الشعراءِ من قال الشعْرَ في الجاهليةِ ثمّ أدْرَك الإسلام...

وتأويلُ المُخَضْرَم من خَضْرَمْتُ الشّيءَ أي قَطَعْتُه... فَسُمِّيَ هؤلاء مُخَضْرَمين كأنهم قطعوا عن الكُفْرِ إلى الإسلام، ومُمْكنٌ أن يكونَ ذلك لأنَّ رُتْبَتَهم في الشعر نَقَصت، لأنّ حالَ الشعر تطامَنَتْ في الإسلام... وهذا عندنا هو الوجه...».

وقال ابنُ برهانٍ في كتابه «في الأصول»: «اختلَف العلماءُ في الأسامي، هل نُقِلَت من اللغةِ إلى الشرعِ؟ فَذَهَبت الفقهاءُ، والمعتزلةُ إلى أن من الأَسامي ما نُقِلَ كالصوم، والصلاةِ، والزكاةِ، والحجِّ.

وقال القاضي أبو بكر: الأسماءُ باقيةٌ على وَضْعِها اللغويّ غيرُ منقولة.

قال ابنُ برهان: والقولُ الأولُ هو الصحيح، وهو أنّ رسولَ الله ـ ﷺ ـ نَقَلها من اللغةِ إلى الشَّرْع، ولا تَخْرُج بهذا النَّقْلِ عن أَحدِ قِسْمَيْ كلامِ العَرب وهو المجاز، وكذلك كلّ ما استَحْدَثَه أهلُ العلومِ والصّناعات من الأسامي.

السيوطي في «المُزْهِر» 1:294 ـ 299

الاسمُ عند المناطقة

هو اللَّفظُ الدالُّ بتواطؤٍ على معنى مُجَرّدٍ من الزمانِ من غير أن يكونَ الجزءُ من أجْزائه يَدُلّ بالذاتِ، بل إن دَلَّ فالبِعَرَض، ونَعْني بالتواطؤ: الوَضْعَ والاصطلاح. وقولُنا: «معنى مُجَرّد من الزمان» لأنّ الكلمةَ ـ وهيَ الفعلُ ـ تَدُلّ على معنىً مُقْتَرِنٍ بزمان.

والاسم قد يكون مُحَصّلاً وقد يكون غيرَ مُحَصّلٍ، ومثالُ المُحَصّلِ: حيوانٌ وإنسانٌ وعالِمٌ وجاهِل، وبالجملةِ أسْماءُ المَلَكات، وغيرُ المُحَصّل هذه الأسماء بأعيانها إذا قُرِنَ بها حَرْفُ السَّلْب فقيل: لا حيوان ولا إنسان. . .

والاسمُ قد يَكون مُصرّفاً وقد يكون غيرَ مُصَرّف، وذلك أنّ الاسمَ ـ كما تَقولُ النُّحاة ـ إنه يستحقّ في أولِ الوَضْع شيئاً ما، فإنَّ نَحْويّ العربِ قد يَقول إنه يَسْتَحِقّ الرفعُ أو أنّه يَسْتَحِقّ في أولِ أمْرِه أن يكونَ مُبتدأً ثم بعد ذلك يَطْرأُ عليه أنّه يُستعمَل استعمالاً آخر مثلَ أن يُنْصَب أو يُجْعَل مُضافاً أو ما جرى مَجْرى هذه مما يَتَصَرّف فيه، فإذا كان على ما يَستحقّه في أولِ الوَضْع قيلَ له غَيرُ مُصَرّف، وإذا نُقِل عن ذلك قيل له مُصَرف، وعلامةُ غيرِ المُصَرّف أنك إذا أضفت إليه كان أو وَجَدَ أو صارَ أو ما جرى مجرى هذه كان من الجميع قَضِيةٌ، وإذا أُضيفت هذه إلى الاسمِ المُتصّرف لم يَكُن منها قضية.

والاسمُ غَيْرُ المصرّفُ يُسمى المُستقيم، والمُصَرّف يُسمى المائل.

ابن طملوس في «المدخل» 1:78 ـ 79

الاسمُ والصِّفة

حَدُّ الاسمِ ما دلّ على المُسمّى بالتمييزِ من جِنسه. والصفةُ كالاسمِ في بعضِ الأحوال، إلا أنّ خاصيةَ حَدّها الإخبارُ عمّا في الشيءِ كالعلم في العالم.

وقد يُفَرِّقُ قومٌ بين الوَصف، والصِّفَة فَيَجعلون الصفةَ ما هو ملازمٌ للموصوفِ، والوَصْفَ قولُ الوَاصِف ذلك.

المَقْدِسي في «البدء والتاريخ» 43:1

الأسماءُ المتباينة

هي الأسماء التي ألفاظُها مختلفةٌ ومعنَى كلِّ واحدٍ من تلك الألفاظِ حَدُّه غيرُ

حَدِّ الآخر، وذلك مثل الشمسِ والقمرِ والإنسان والثور والليل وما أشبه هذه، فإن هذه أَلْفاظ مُتغايرة تدلُّ على معانٍ متغايرة.

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المترادفة

هي الأسماءُ المختلفةُ الألفاظِ وتَدُلُ تلك الألفاظُ المختلفةُ على معنى واحدٍ مثل السيفِ والصّمصام، فإن اللفظَ مختلِفٌ فيهما والمعنى واحد، وكذلك الخَمْر والعُقَار والصَّهباءُ فإنها أَلْفاظ مختلفة تدلّ على مَعْنى واحد.

ابن طملوس في (المدخل) 43:1

الأسماء المتواطئة

هي التي لَفْظُها واحدٌ والمَعنى الذي يدلُّ عليه ذلك اللفظُ واحدٌ أيضاً، والمعنى الذي يَدُلُّ عليه ذلك اللفظُ في كلّ واحدٍ مما يُقال فيه حَدّه واحدٌ أيضاً، وذلك مثال لفظِ الإنسانِ أو الحيوان، فإنا نقول إن زيداً إنسانٌ وعَمْراً إنسان، والمعنى الذي به نقول في عَمْرو إنه إنسانٌ أيضاً، وهو الحيوانُ الناطق، وكذلك الحيوانُ إذا قيلَ على الإنسانِ والفرسِ فإنّ حَدّ الحيوان الذي يُقال على الإنسان هو بعينه حَدّ الحيوانِ الذي يقال على الفَرَس، وهو جسمٌ مُتَغَذٍّ حسّاس.

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المشتركة

هي التي لَفْظُها واحدٌ والمعاني التي يَدلُّ عليها بذلك اللفظِ كلُّ واحدٍ منها حَدّه بحَسَبِ دلالةِ ذلك الاسمِ غيرُ حَدِّ الآخر، ومثال ذلك: العَيْن، فإنه يُقال على العضوِ الباصرِ وعلى عينِ الماء، وَحَدُّ العُضْو الباصرِ وحقيقتُه غيرُ حَدِّ الماءِ

وحقيقتِه، وكذلك لفظُ الإنسان إذا قيلَ على الحيوانِ الناطقِ وعلى المُصَوَّرِ من الحجر.

ابن طملوس في «المدخل» 42:1

الأسماء المشتقَّة

هي الأسماءُ المُغَيَّرَةُ عن وضعها الأولِ الدالَّةُ بذلك التغييرِ على المَعنى الأولِ وعلى الموضوعِ لذلك المعنى، مثالُ ذلك: الشّجاع والفَصيح والضارب، فإن الشُّجاع إنما هو من الشجاعة، والشّجاعةُ هي الوَضْع الأولُ فَغَيِّرَ هذا الوضعُ وصُرف واستُعمل منه شجاعٌ ودلّ بهذا التغييرِ على الشجاعةِ وعلى موضوعِ الشجاعة، وكذلك اعتبارُ الفصيح والضارب وما أشْبَه هذه.

ابن طملوس في «المدخل» 43:1

مآخذ الترجمة ومصاعبُها

إن التُّرجمانَ لا يُؤَدّي أبداً ما قال الحكيمُ على خصائصِ معانيه، وحقائقِ مذاهِبه، ودقائقِ اختصاراتِه، وخَفِياتِ حدودِه، ولا يَقْدِر أن يُوفيها حقوقَها، ويؤدِّيَ الأمانةَ فيها، ويقومَ بما يَلْزَم الوكيلَ ويجب على الجَرِيّ، وكيف يَقْدِر على أدائها وتَسْلِيم معانيها، والإخبارِ عنها على حَقِّها وصِدْقِها، إلا أن يكونَ في العلمِ بمعانيها واستعمالِ تصاريفِ ألفاظها وتأويلاتِ مخارجها مثلَ مؤلِّفِ الكتابِ وواضِعِه...

ولا بدَّ للتّرجمانِ من أن يكون بيانُه في نَفْسِ التَّرْجَمة في وَزْن علْمِه في نَفْسِ المعرفة، ويَنْبَغي أن يكونَ أعْلَمَ الناس باللغةِ المنقولةِ والمَنْقولِ إليها حتى يكون فيهما سواءً وغايةً. ومتى وجدناه أيضاً قد تكلّم بلسانيْن عَلِمنا أنّه قد أدْخَلَ الضيمَ عليهما، لأن كلَّ واحدةٍ من اللّغتين تَجْذِب الأُخرى، وتأخذُ منها وتَعْتَرِض عليها، وكيف يكونُ تَمَكُّنُ اللسانِ منهما مجتمِعَيْن فيه كَتَمَكُّنِه إذا انفرد بالواحدة، وإنما له

قوةٌ واحدة، فإن تكلَّم بلغةٍ واحدةٍ اسْتُفْرِغَتْ تلك القوةُ عليها، وكذلك إن تكلَّم بأكثرَ من لغتين، على حساب ذلك تكون الترجمةُ لجميع اللّغاتِ، وكلّما كان البابُ من العلمِ أعسرَ وأضيقَ، والعلماءُ به أقلَّ، كان أشَدَّ على المُتَرْجِم، وأجْدَرَ أن يُخْطِيء فيه، ولن تَجِد البَتّةَ مُتَرْجِماً يَفي بواحدٍ من هؤلاء العلماء.

الجاحظ في «كتاب الحيوان» 1:75 ـ 76

المُعَرّبُ اللّفظِي ومَذاهبُ العربِ في استعماله

اعلَم أنهم كثيراً ما يَجترئون على تغييرِ الأسماءِ الأعجميةِ إذا استَعملوها فَيُبَدّلون الحروفَ التي ليست من حروفهم إلى أقْربِها مَخْرَجاً، وربّما أبْدلوا ما بعدَ مَخْرَجه أيضاً، والإبدالُ لازمٌ لئلا يُدْخِلوا في كلامهم ما ليس من حروفهم.

ورُبّما غَيّروا البناءَ من الكلامِ الفارسيّ إلى أبنيةِ العَرَب، وهذا التغييرُ يكون بإبدالِ حَرْفٍ من حَرْف، أو زيادةِ حَرْفٍ أو نقصانِ حَرف، أو إبدالِ حَرَكَةٍ بحَركةٍ، أو إسكانِ مُتَحَرِّكٍ أو تحريكِ ساكنٍ، وربما تركوا الحَرْفَ على حالِه لَمْ يُغَيّروه.

فمما غَيّروه من الحُروف ما كان بَيْن الجيمِ والكاف، وربّما جعلوه جيماً، وربّما جَعلوه كافاً، وربّما جَعلوه قافاً لقُربِ الكافِ من القاف. قالوا: كُربج، وبعضُهم يقول: قُرْبَق. قال أبو عمرو: سَمِعتُ الأصمعي يقول: هو مَوضعٌ يقال له كُرْبَك، قال: يريدون كُرْبَج.

وأبدلوا الحرفَ الذي بين الباءِ والفاءِ فاءً، وربّما أبْدلوه باءً. قالوا: فالوذ، وفِرِنْد، وقال بعضهم: بِرِنْد.

وأبدلوا السينَ من الشينِ، فقالوا للصّحراء: **دست**، وهي بالفارسية **دشت**، وقالوا: **سراويل وإسمعيل**، وأصلها **شروال وأشماويل**، وذلك لقرب السينِ من الشينِ في الهَمْس.

ومما تركوه على حاله فلم يُغَيّروه: **خراسان وخُرَّم وكُرْكُم**.

وكان الفَرّاء يقول: يُبْنَى الاسمُ الفارسيُّ أيَّ بناءٍ كان إذا لم يَخْرُج على أبنيةِ العَرب.

ما يُعْرَفُ منَ المُعَرَّب بائتلافِ الحُروف

لم تَجتمع الجيمُ والقافُ في كلمةٍ عَربية، فمتى جاءتا في كلمةٍ فاعْلَم أنها مُعَرّبة، من ذلك: جَلَوْبَق وجَرنْدَق والجَوْقُ والقَبْجُ...

ولا يجتمعُ الصادُ والجيمُ في كلمةٍ عربية. من ذلك: الجِصّ والصَّنْجة والصَّولجان.

وليس في أصولِ أبنيةِ العَرَبِ اسمٌ فيه نونٌ بعدها راء، فإذا مَرَّ بِك ذلك فاعْلَم أنَّ ذلك الاسمَ مُعَرَّب، نحو: نَرْجِس ونَرْس ونَوْرَج...

وليس في كلامهم زايٌ بعد دالٍ إلاّ دخيل؛ من ذلك: الهِنْداز والمُهَنْدِز، وأبْدلوا الزايَ سيناً فقالوا: المُهَنْدِس.

ولَمْ يَحْكِ أَحَدٌ من الثّقاتِ كلمةً عربيةً مبنيةً من باءٍ وسينٍ وتاء، فإذا جاء ذلك في كلمةٍ فهو دخيل.

الجواليقي في كتاب «المعرّب» ص 94 ـ 100

اللغة وفقه اللغة

إنّ اللغةَ محتاجةٌ إلى عِلمين: أحدهما في بيان مدلولاتِ الألفاظِ العربية. الثاني في بيانِ أوصافِها في المُصْطَلَح من كون اللفظِ ـ مثلاً ـ في دَلالتِه حقيقةً أو مجازاً، مُنفرِداً أو مُشتركاً أو مرادفاً لغيره، ونحو ذلك.

وقد تصدّى اللغويون للمعنى الأول، ولم يَهْتبلوا ـ فيما علمنا ـ بهذا الثاني، وهو مُهِمٌّ، ولا شكّ أنه معلوم من الأول عند أرباب الفنّ... فلا بدّ من التعرُّضِ

لأعيانِ الألفاظ اللغوية حتى يُعْرَفَ في كلِّ لفظٍ لفظٍ ما هو، وهو فقه اللغة[1].

الحسن اليوسي في «قانون العلوم»، الطبعة الحجرية الفاسية، ص 3

اللفظ المفرد في المنطق

هو الصوت الدالّ بتواطؤٍ على معنى مُفردٍ ولا يدلُّ الجزءُ منه على معنى، مثال ذلك: إنسان، وفَرس، وحيّ وجماد، وهذا بخلافِ اللفظِ المركَّب فإنّ جزْءَه يدلُّ على معنى كما تدلُّ جُملتُه أيضاً، وهذا مثل: صديق زيد، وساكن الدار، فإن صديق يَدُلّ على معنى، وزيد يَدلّ على معنى، والمركَّب منها يدلّ على معنى، وكذلك ساكن الدار.

وقد يَجيء الاسم مُركباً ويراد به الإفرادُ ويَجري مجراه مثل إنسان، تُسمِّيه بعبدِ الملك أو امرىء القيس يَجْريان مَجْرى زيد وعمرو.

اللفظ المفرد

إذا لم يُرَدْ بهما ما يُراد بالأسماءِ المضافةِ إلى أسماء أخرى مثله صديق زيد ومُؤْثر الحِكمة، وإنما قيل فيه إنه يدلُّ بتواطؤ من قِبَلِ أنّ كثيراً من أصواتِ الحيوانات تدلُّ على معنى لكن دلالتَها إنما هي بالطبعِ لا بتَواطُؤ ويُفْهم عنها أيضاً ذلك المَعنى بالطّبع لا بِتَواطُؤ.

ابن طملوس في «المدخل» 32:1

(1) من المؤلفات التي عُنيت بهذا الموضوع: «كتاب الفروق في اللغة» لأبي هلال الحسن العسكري (بعد 390 هـ/ 1005 م) وقد قدمنا في هذا الباب فصولاً منه تناول فيها المؤلف مسألة الأسماء المترادفة والمشتركة. ولا بد من الإشارة هنا إلى كتاب «أدب الكاتب» لأبي محمد ابن قتيبة (276 هـ/ 889 م) وكتاب «فقه اللغة» لأبي مَنْصور الثعالبي (429 هـ/ 1038 م).

علمُ الألفاظِ المفردة

يحتوي على عِلم ما تَدُلُّ عليه لفظةٌ لفظةٌ من الألفاظِ المُفْردةِ الدالَّةِ على أجناسِ الأشياءِ وأنواعِها وحِفْظها وروايتِها كلِّها، الخاصِّ بذلك اللسانِ والدّخيلِ فيه والغريب عنه والمشهورِ عند جميعهم.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 59

علم قوانين الألفاظ المفردة

يَفْحَص أولاً في الحروفِ المُعْجمة عن عَدَدها ومن أين يَخْرج كلّ واحدٍ منها في آلاتِ التصويت عن المُصَوّتِ منها وعَمّا يَتَركّب منها في ذلك اللسانِ وعَمّا لا يتركّب، وعن أقلّ ما يتركّب منها حتى يَحْدُث عنها لفظةٌ دالّةٌ، وكم أكْثر ما يَتَركّب، وعن الحروفِ الثابتة التي لا تتبدّلُ في بِنْيَةِ اللفظِ عند لواحقِ الألفاظِ من تثنيةٍ وجمعٍ وتذكيرٍ وتأنيثٍ واشتقاقٍ وغَيْر ذلك، وعن الحروفِ التي يَكون بها تغايُر الألفاظِ عندَ اللواحِقِ، وعن الحُروفِ التي تَندغِم عندما تتلاقى.

ثم من بعدِ هذا يُعطي قوانينَ أمثلةِ الألفاظِ المفردةِ ويُمَيّز بين المِثالاتِ الأُوَّلِ التي ليست هي مشتقّةً من شيءٍ وبين ما هي مشتقة، ويُعطي أمثلةَ أصنافِ الألفاظِ المشتقّةِ، ويُمَيّزُ المِثالاتِ الأُوّلَ بين ما هي منها مَصادر، وهي التي منها يُعْمَلُ الكَلِمُ، وبين ما ليس منها بمَصْدر وكَيْف تُغيَّر المصادرُ حتّى تَصيرَ كَلِماً، ويُعطي أصنافَ أمثلةِ الكَلِم وكَيْف يُعْدَلُ بالكَلِمِ حتّى تصيرَ أمراً أو نَهياً، وما جانس ذلك في أصنافِ كَمْيتها وهي: الثُّلاثيةُ والرُّباعية وما هو أكْثرُ منها، والمُضاعَف منها وغَير المضاعف، وفي كيفيتها وهي: الصَحيحُ منها والمُعْتَلُ، ويُعْرَف كيف يكون ذلك عند التذكير والتأنيث والتثنيةِ والجَمع، وفي وجوه الكَلِمِ وفي أزمانها جميعاً.

والوجوه هي أنا وأنت وذاك وهو.

ثم يَفْحَص عن الألفاظ التي عَسُرَ النُّطقُ بها أوّلَ ما وُضَعِت فَغُيِّرَتْ حتى سَهُلَ النّطقُ بها.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 60 ـ 61

علم الألفاظِ المركَّبة

هو علمُ الأقاويلِ التي تُصادَفُ مركّبةً عند كلِّ أمّةٍ، وهي التي صَنعها خُطباؤُهم وشُعراؤهم ونَطَقَ بها بُلغاؤهم وفُصحاؤهم المشهورون عندهم، وروايتِها وحِفْظِها، طِوالاً كانت أو قِصاراً، موزونةً كانت أو غيرَ موزونة.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 59 ـ 60

وعلمُ قوانينِ الألفاظِ المركَّبة ضربان:

أحدهما يُعطي قوانينَ أطرافِ الأسماءِ والكِلَم عندما تُرَكَّبُ أو تُرَتّب، والثاني يُعطي قوانينَ في أحوالِ التّركيبِ والترتيبِ نفسِه كيف هي في ذلك اللسان، وعلمَ قوانينِ الأطرافِ المخصوص بعلم النحو.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 61 ـ 62

معنى القول (في المنطق)

هو لفظٌ دالٌّ، الواحدُ من أجزائه يَدُلُّ على مَعْنى مفرد، وذلك مثل قولنا: الإنسانُ حَيَوانٌ، فإنَّ لفظَ الإنسان الذي هو أحدُ جُزْئَيْ هذا القولِ يَدُلّ على مَعْنى مُفْرِدٍ، وكذلك لفظُ الحَيوان.

وأجزاءُ القولِ إنما تَدُلُّ بتَوَاطُؤٍ، وكذلك القولُ نَفْسُه إنما يَدُلُّ أيضاً بتَواطؤ وليس شيء منها يَدُلّ بالطّبعِ.

والقولُ منه تامٌّ ومنه غيرُ تامٌّ، والتامُّ منه الجازمُ ومنه غيرُ الجازِم، وغيرُ الجازم مثل الأَمْرِ والنّهْي والنِّداء.

والقول الجازم هو الذي يَتَّصف بالصِّدق أو الكذِب، وهو صنفان: بسيطٌ ومركَّبٌ.

فالبسيط ما رُكّبَ من محمولٍ واحدٍ وموضوعٍ واحدٍ، وهو يَنقسم إلى الإيجابِ والسَّلبِ؛ **وغيرُ البسيط** ما رُكِّبَ من أكثرَ من موضوعٍ واحدٍ وأكثرَ من محمولٍ واحد، **والقضيةُ الحَمْلية** إنما تكون واحدةً إذا كان الموضوعُ فيها والمَحمولُ واحداً، وتكون كثيرةً إذا كان الموضوعُ فيها أكْثرَ من واحدٍ أو المحمولُ أو كلاهما، والموضوعُ والمحمولُ إنما يكون كلُّ واحدٍ منهما واحداً بالمَعنى لا باللّفظ.

الكلمــة

الكلمةُ [في المَنْطق] هي **الفِعلُ** عند النُّحاة، وهي لفظٌ دالٌّ على معنى، وعلى الزمان المُحَصَّلِ المُقترِن بذلك المَعنى من غيرِ أن يكون الجزءُ منها أيضاً يدلّ بالذات، والزمانُ المُحَصَّلُ هو المُحَدَّد بالماضِي والحاضِر والمُستقبل.

وخاصةُ الكلمةِ أنها تكون أبداً خبراً لا مُخْبَراً عنها، ومحمولاً لا موضوعاً، ولذلك تدلُّ أبداً على مَعنى من شأنِه أن يُحْصَل على غيره، ولذلك قيل إنها تدلُّ ـ مع ما تَدلّ ـ على موضوعِ معناها. وهي إمّا أن تكون بذاتها خَبَراً وإمّا أن تكونَ رابطةً للخبرِ بالمُخْبَرِ عنه مثل: زيدٌ وُجِدَ صحيحاً ووُجِد عالماً. والكلمةُ أيضاً منها مُحَصَّلةٌ، ومنها غيرُ مُحصّلة وهي شبيهةٌ في هذا بالاسمِ، وهذا النوعُ من الكلمة غيرُ مَوْجودٍ في لسانِ العرب، وأما الاسمُ غيرُ المُحَصَّل فقد يُسْتَعْمل فيه نادراً.

والكلمةُ منها المُصرفةُ ومنها غيرُ المُصرفة ـ وهي التي تقال عليها الكلمةُ بإطلاق ـ والكلمةُ غيرُ المُصرفةِ هي التي تَدُلَ على الزمانِ الحاضر، والمصرفةُ هي التي تَدلُّ على الماضي وعلى المستقبل.

والكلمةُ تشبِه الاسمَ في أنه يُفْهَم من كلٍّ واحدٍ منهما معنى يُمكن تصوُّره وَحْدَه بذاتِه ويَقْنَع به السامع.

ابن طملوس في «المدخل» 1:79 ـ 80

الكتـــابـة

الخَطُّ والكتابة من عِداد الصنائِع الإنسانية. وهو رسومٌ وأشكالٌ حَرْفية تَدلُّ على الكلماتِ المسموعةِ الدَّالَّةِ على ما في النفس، فهو ثاني رتبةٍ من الدّلالة اللغوية. وهو صناعةٌ شريفةٌ، إذ الكتابةُ من خواصّ الإنسانِ التي يُمَيَّز بها عن الحيوان. وأيضاً فهي تُطْلِع على ما في الضمائِر وتتأدّى بها الأغراضُ إلى البلدِ البعيد، فَتُقضَى الحاجاتُ، وقد دُفِعت معونةُ المباشرةِ لها، ويُطَّلَعُ بها على العلومِ والمعارفِ وصُحفِ الأولين وما كتبوه من علومهم وأخبارهم، فهي شريفةٌ بهذه الوجوه والمنافع.

وخروجها في الإنسان من القوةِ إلى الفعل إنما يكون بالتَّعليم، وعلى قَدْر الاجتماعِ والعمرانِ والتناهي في الكمالاتِ والطَّلَبِ لذلك تكون جودةُ الخطِ في المدينة، إذ هو من جملةِ الصنائع... ونَجد تعليمَ الخطِّ في الأمصارِ الخارج عُمرانُها عن الحدِّ أبلغَ وأحسنَ وأسهلَ طريقاً، لاسْتِحكام الصنعةِ فيها كما يُحْكَى لنا عن مصرَ لهذا العهدِ وأن بها مُعلِّمين منتّصبين لتعليمِ الخطِّ يُلْقون على المتعلِّمِ قوانينَ وأحكاماً في وضع كلِّ حَرْف، ويزيدون إلى ذلك المباشرةَ بتعليم وَضْعه فتَعتضدُ لديه رتبةُ العِلم والحِسّ في التعلُّم، وتأتي مَلَكتُه على أتمّ الوجود، إنما أتى هذا من كمالِ الصنائعِ ووفورِها بكثرةِ العمرانِ وانفساح الأعمال.

وليس الشأنُ في تعليم الخطِّ بالأندلسِ والمَغرب كذلك في تَعلُّم كلِّ حَرْف بانفراده على قوانين يُلقيها المعلِّمُ للمتعلم، وإنّما يَتعلَّم بمحاكاةِ الخطّ في كتابةِ الكلمات جملةً، ويكون ذلك من المُتَعَلِّم ومطالعةِ المُعَلِّم له إلى أن تَحْصل له الإجادة، وتتمكّنَ في بنائه المَلَكةُ فَيُسمّى مُجيداً.

ابن خلدون في «المقدمة» 3:949 _ 950

أدب الكاتب وشروط المتأدّب

. . . وليست كُتُبُنا هذه لِمَنْ لم يَتعلَّقْ من الإنسانية إلاّ بالجسمِ ومن الكتابة إلاّ بالاسْم، ولم يَتقدّم من الأداةِ إلاّ بالقلَم والدَّواة، ولكنّها لِمَنْ شدا شيئاً من الإعراب فعرَفَ الصّدرَ والمَصدر، والحالَ والظَّرف، وشيئاً من التصاريفِ والأبنية، وانقلابَ الياءِ عن الواو، والألفِ عن الياءِ وأشباهَ ذلك.

ولا بدّ له ـ مع كُتُبِنا هذه ـ من النظر في الأشكالِ [الهندسية] لمساحةِ الأرضين حتى يَعرِف المثلَّث القائمَ الزاويةِ، والمثلَّثَ الحادَّ، والمثلّثَ المُنْفَرِج، ومساقطَ الأحجارِ، والمربّعاتِ المختلفاتِ، والقِسِيَّ والمدَوراتِ، والعمودين، ويَمتحِن معرفَته بالعملِ في الأرضين لا في الدفاتر، فإنّ المُخْبَر ليس كالمُعايَن. وكانت العجمُ تقول: من لَم يكن عالماً بإجراءِ المياهِ، وحَفْرِ فُرَضِ المشارِب، ورَدْمِ المهاوي، ومجاري الأيام في الزيادةِ والنقصِ، ودورانِ الشمس ومطالِع النجوم، وحالِ القمرِ في استهلاله وأفعاله، ووزنِ الموازينِ، وذَرْعِ المُثلَّثِ والمربَّع والمختلِف الزوايا، ونَصْبِ القناطِر والجُسور والدوالي والنواعير على المياهِ، وحالِ أدواتِ الصنّاع، ودقائقِ الحساب ـ كان ناقصاً في حالِ كتابته.

ولا بدّ له ـ مع ذلك ـ من النّظرِ في جُمَلِ الفقه ومعرفةِ أصوله. . .

ولا بدّ له ـ مع ذلك ـ من دراسةِ أخبارِ الناس وتَحفُّظِ عيونِ الحديث ليُدْخلها في تضاعيفِ سطوره متَمثّلاً إذا كتب، ويَصل بها كلامَه إذا حاور.

ومدارُ الأَمرِ على القُطْبِ، وهو العقلُ وجودةُ القريحة، فإنّ القليلَ معهما ـ بإذن الله ـ كافٍ، والكثيرَ مع غيرِهما مُقَصّر.

ونحن نستحبُّ لِمَنْ قَبِلَ عنّا وائْتَمَّ بكُتُبنا أن يُؤدِّبَ نفسَه قبلَ أن يؤدِّبَ لسانَه، ويُهذِّبَ أخلاقَه قبل أن يُهَذِّبَ ألفاظَه، ويَصونَ مُروءَتَه عن دناءةِ الغِيبَةِ، وصناعتَه عن شَيْنِ الكَذبِ، ويُجانبَ ـ قبل مجانبته اللّحنَ وخَطَلَ القولِ ـ شنيعَ الكلام ورَفثَ المَزْح.

ابن قتيبة في «أدب الكاتب» ص 9 ـ 11

الطـــبُّ والصيـدلــة

تصنيف القوى عند الأطباء

القوى ثلاثة: **نفسانيةٌ** وابتداؤُها من الدماغ، **وحيوانيةٌ** وابتداؤُها من القَلب، وطبيعية وابتداؤها من الكَبِد.

وأصنافُ القوى النفسانية ثلاثة: **المدبِّرةُ**، وهي السياسية، **والمُحَرِّكةُ بإرادة**، **والحَسّاسة**.

وبالقوة المدبّرةِ يكون التخيُّلُ والفكرُ والذِّكرُ وأما القوة المحرّكة بإرادة فَتُحركُ العَضَل بالعَصَب فتتحرّك بها الأعضاءُ بإرادة، وذلك أنه لا يكون مَشْيٌ ولا بَطْشٌ ولا تقليبُ نظرٍ ولا شيءٌ من حركاتِ الأعضاءِ الإرادية إلاّ بعَضَلٍ فيه عصبٌ يُحرِّكُ ذلك العضو.

وجنس القوى المحرّكةِ بإرادة واحدة، وهو جنسُ القوى النافذةِ من الدماغ والنُّخاع في العَصَب إلى العَضَل المُحرّك لأعضاءِ الحركةِ الإراديةِ، غيرَ أنّ أنواعَها تختلف بحَسَبِ الأعضاءِ المحرّكة، فتُسمّى حركةُ اليد بَطشاً وحركةُ الرِّجْلِ مشياً وهكذا.

وأصنافُ القوى الحساسةِ خمسة: اللّمسُ والبصرُ والسّمعُ والشمُّ والذّوقُ، وألطف الحواسِّ البصر.

وأصناف القوى الحيوانيةِ اثنان: فاعلةٌ ومنفعلة. فالفاعلة هي التي يكون بها انبساطُ النّبضِ والعُروق الضوارب [الشرايين] وانقباضُها: والمنفعلةُ هي القوة التي يكون بها الغَضَب والأَنَفَةُ والمنازعةُ والغَلَبة؛ والقوى الطبيعيةُ إمّا خادمةٌ أو مَخدومةٌ، وأصنافها ستّة: المُوَلّدةُ والغاذيةُ والهاضمةُ والجاذبةُ والماسكةُ والدافعة.

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» من المقالة الأولى.
مخطوطة الخزانة الحسنية رقم 134

القوى وموضعها من الدماغ

أما القوةُ المتخيّلةُ والمفكّرةُ والذاكرةُ والحافظة فإنّها، وإن لم تكن آليةً، فلها مواضعُ خاصّةٌ بالدماغِ فيما يظهرُ من فعله.

أمّا القوةُ المتخيّلةُ ففي البطنِ المقدَّم من الدِّماغ، وهذه القوةُ هي التي تَحفظ ضمّ الشيءِ بعد غيبوبته عن الحِسّ.

وأما القوةُ المفكّرةُ فظهورُها يكون في البطنِ الأوسطه من الدّماغ، وهذه القوةُ ترُومُ المجهولَ حتى يُسْتَنْبَط، ولذلك لا توجد هذه القوة إلاّ للإنسان.

وأما القوة الذاكرةُ والحافظةُ فموضعها مؤخّرُ الدّماغ، ولا فرْق بين الذاكرةِ والحافظة، إلاّ أنّ الذِّكْرَ هو حفظٌ منقطِعٌ؛ والفرقُ بين الذاكرةِ أو الحافظة والمتخيّلة أنّ المتخيلةَ تُحضِرُ صِنْوَ المَحسوس[1] بعد غيبةِ المحسوسات، ولذلك لم تكن حسّاً، والقوةُ الحافظةُ إنّما تحفظُ معنى ذلك الصِّنْوِ، وكذلك الذاكرةُ إنّما تتذكّرُ ذلك المعنَى الذي للصِّنْوِ، ومنها يظهرُ أنها أكثر روحانيةً من المتخيلة.

ابن رشد في «الكلّيات» نصوص واردة في كتاب «الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية» 405:1

المالينخوليـــا

أسباب هذه العلّة

والمالينخوليا إمّا أن تكون أسبابها نفسيةً وإمّا أن تكون بَدنية.

فالأسبابُ النفسية تنشأُ من طولِ الفكرِ والاعتبارِ والفحصِ عن الأمورِ الغامضة، وكثرةِ دراسة كُتُب الفلسفةِ واستخراجِ النتائِج البُرهانية أو طولِ النُّسكِ

(1) صِنْو المحسوس: يعني مثيلَه وصورتَه. وقد ورد في الأصولِ المخطوطة: صَنَم، وهو تصحيف ولا شك.

والعبادةِ مع الخَوف من الله ـ عزّ وجلّ ـ والفزعِ من أليم عذابه، وشدّةِ الشوقِ إليه حتى يعتري المبتلَى بذلك ما يعتري العاشق من القلقِ والحُزن على فقدِ محبوبٍ أو فَوْتِ مطلوبٍ أو ذهابِ شيءٍ لا عوضَ منه، كمن ثَكِلَ ولدَه أو مات حبيبُه أو تَلَف مالُه، ونحو ذلك من الأسباب.

أمّا الأسبابُ البدنيةُ التي تُوقِعُ هذا الداءَ فالإدمانُ على الأغذية المُفسدة للدّمِ، أو طولُ الغَضَب، والسّفرُ، والمكوثُ للشمسِ، أو إدمانُ الصومِ والتقشُّفِ والسّهرِ، أو من كثرة الطعامِ والشرابِ والإغراقِ فيهما، أو تركِ تنقيةِ البَدن وترك الضرورياتِ الستّ وهي: الحركةُ والسكونُ والنومُ واليقظةُ والأكلُ والشراب، والاستفراغُ والامتلاءُ والهواءُ المحيط بها، والأحداثُ النفسانية.

والأَغْراضُ التي تعتري المُصابين بالمالينخوليا: الحزنُ الدائمُ والكآبةُ، والفزعُ من غيرِ سبب، وحديثُ النّفسِ، والفكرةُ الدائمة، والإطراقُ، وتخيُّلُ أشياءَ مهولةٍ لا معنى لها، والفزعُ من الموت، وضجرُ النفس، حتى إنّ بعضَهم يَكْثُرُ ضَحِكُه، وبعضهم يكثرُ بكاؤه، وبعضَهم يكثرُ كلامُه، وبعضهم يُحِبُّ الصّمَت والخلْوةَ والهروبَ من الناسِ. ومنهم من يُحِبّ الإنسانَ، ومنهم من يُحِسُّ بأشياءَ في جسمه لا حقيقةَ لها، كأن تتراءى له صورٌ شنيعةٌ مفزعةٌ أو أشخاصٌ سودٌ يريدون قتلَه.

وقد رأيت منهم إنساناً أَخْبَرني أنه إذا التفتَ عن يسارِه رأى ما يُشبه البرقَ وشعاعَ الشمس يلمع حيناً بعد حين، ومنهم من يرى بين يديه أصحابَ الملاهي بالأبواقِ والمعازفِ والطنابيرِ يرقُصون يُضحكونه مرةً ويُفزعونه أخرى، ومنهم من يَتوهّم أن ليس له رأسٌ أو ليس له جسمٌ، ومنهم من يتوهَّمُ أنّ جِسمَه من فَخّارٍ فهو إذا مشى تَحفَّظَ من الناس والحيطان أن يَنْكَسر.

وقد رأيتُ منهم إنساناً يَظنُّ أن ليس هو بالحقيقة، فهو يَلتفت إلى نفسه أحياناً ويُنْكِرها، ومنهم من يَسمع في أذنه خريرَ الماءِ وطنيناً لا ينقطع ليلَ نهار، ومنهم من يَفْسدُ شمُّه أو ذوقُه أو يَبْطُلُ حِسُّه، ومنهم من يُحسُّ أنّ جسمَه خشنٌ.

وقد رأيتُ منهم إنساناً يُخيَّلُ إليه أنّ الشُّرَطَ يأخذونه من مقعده فَيَحملونه إلى السلطانِ ثم يُضرَب بالسياطِ ويُعَذَّب. . . ثم يُكَبَّلُ ويُلقى به في الحَبْس ثم يُشْفَع فيه ثم يَنْطلق، ومنهم من يَظنُّ أنّ في بطنه حيّةً تنهش أمعاءه ـ وقد رأيتُ منهم إنساناً عالجتُه من ظَنّه الكاذِب فَبَرِىء ـ ومنهم من يظنّ أن السماءَ يَعيا الله عن إمساكها فيُرْسِلها على خَلْقه، فهو متوقِّعٌ ذلك، ويَرفَع يديه إلى السماءِ ليُمسِكها، ومنهم من يدّعي علمَ الغيب. . . ومنهم من يرى أشياءَ لا يُخْبِرُ بها البَتّة ـ وقد رأيت منهم إنساناً سألتُه عمّا يَرى فقال: لستُ أخبرك به البتّةَ ولو قُطِعْتُ إرْباً إرْباً أو نُشِرتُ، وكان يَرَى أن الإخبارَ به أمرٌ عظيم ـ ومنهم من يَحرِصُ على العلاجِ ويَبذُل فيه مالَه ثم إذا رأى حقيقتَه امتنع من ذلك.

وقد تختلفُ هذه الأعراضُ بحسب اختلافِ الصناعاتِ، فإنّ منهم ـ مثلاً ـ من كانت صَنعتُه الغناءَ فهو في أكثرِ حالاته يُغنّي، ومثل هذا لا يُحْصى ولا يُبْلَغ مداه[1].

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» المقالة الثانية ـ مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 134

الصـــرع

مُقدِّمات الصرع وأعراضه

يُسَمّى باليونانية إبلييسيا، ومعناه: أخذُ الحواسّ. والصرعُ قد يكون قوياً صعباً، وقد يكون ضعيفاً سهلاً.

والصرعُ أكثرُ ما يَحْدُث للأطفال ثم للمُراهقين والشبابِ، وقلّما يَعْرِض للمُكتهلين والمشايخ.

---

(1) المالينخوليا لفظ يوناني يقابله في العربية: السوداء، وهي حالة مرَضية يعرض لصاحبها حزنٌ عميق واكتئابٌ وغمّ فَيُصيبه التشاؤم ويؤثِرُ الانعزال والخلوة.

ومقدِّماتُ الصَّرع: حزنٌ لغيرِ علَّةٍ، وتيه العقلِ، ونسيانٌ لما قَرُب مع تَبَلُّدٍ وأحلامٍ رديئةٍ وصُداعٍ وامتلاءٍ وكابوس - إذا عَرض متواتراً - واصفرارِ الوجه واضطرابِ اللسان، وربما عَضَّ العليلُ على لسانِه.

وأعراضُه السقوطُ المُفاجىء وزوالُ العقلِ وفقدانُ الحِسِّ وبطلانُ الحركةِ، وظهورُ الزَّبَدِ على الفَم، وفسادُ القوى النفسانيةِ المدَبِّرَة الثلاث: التخيّلِ والفكرِ والذِّكْر، مع التمدُّدِ وتشنُّج البَدن كلِّه، وربَّما عَرَض لبعضِهم سيلان المَنِيِّ وخروجُ البِراز والبولِ من غير إرادة. ومنهم من إذا أَحَسّ بالصَّرْع هَرَب عن الناس واستتر عنهم حتى يُفيق، ومنهم من لا يُحِسُّ به حتى يَقَع بَغتةً فإن كان بقربِ نهرٍ أو بئرٍ سَقَط فيها.

ومن علاماتِ الصَّرع بياضُ اللونِ وتَرَهُّلِ الجسم، وأن يكونَ المصروعُ ساكناً لا يصيحُ ولا يَقْلَق.

أبو القاسم الزهراوي في «التصريف» المقالة الثانية، مخطوطة الخزانة الحسنية عدد 134

الدُّبَيْلَــة

معناها الطبِّــي

الدُبَيْلَةُ وَرَمٌ يحتوي على رطوباتٍ حِرِّيفةٍ مختلفةِ الأنواعِ تَحْدُث في باطنِ البدنِ كالمعدةِ والأحشاءِ والكُلَى والمثانةِ ونحوِها من الأعضاء، وفي ظاهِر الجسم؛ ويُسَمّي العَربُ الدُّبَيلَة خُراجاً، أي من خروجِ الفَضْلِ من باطنِ العُضْوِ إلى خارجٍ.

وتكون الدُّبَيْلَةُ على ضَرْبين: إما أن تكونَ من وَرَمٍ حارٍّ قد تقادَمَ مثل الوَرَم الفِلْغموني أو وَرَمِ الحُمرة أو النَّملةِ ونحوِهما من الأورامِ الحارَّةِ؛ والنوعُ الثاني يكون من تَجَمُّع رطوبةٍ في عُضْوٍ من الأعضاءِ، من غيرِ أنْ يَكون قد تَقدّم هناك ورمٌ حارّ.

وأنواعُ الفضول التي تَحويها الدُّبيلاتُ كثيرةٌ مختلفةٌ تظهر عندما تُبَطُّ؛ فمنها ما هو شبيهٌ بالحَمْأةِ أو بدَمٍ جامدٍ مُنعقدٍ، أو شبيهٌ ببياضِ البيضِ أو بحَسْوِ الحِنْطَةِ أو الطينِ أوْ دُرْدِيِّ الخمرِ أو عَكَرِ الزَّيت.

وبعضُ الدُّبيلاتِ يَحْوي رطوباتٍ متجمِّدَةً كالحجارة أو العِظامِ أو ما يُشبه الشعرَ المُتلَبِّدَ ونحوَ ذلك. وتكون الرطوباتُ التي تَجري في بعضِها شديدةَ النَّتنِ، وبعضها غير مُنْتِنٍ أو هو قليلُ النَّتنِ.

أبو القاسم الزّهراوي في كتاب «التصريف» من المقالة الثانية، من مخطوطة الخزانة الحسنية، عدد 134

الطـــب النفســـي

ولَمّا كانت النفسُ قوةً إلهيةً غيرَ جسمانية، وكانت مع ذلك مستعمِلَةً لمزاجٍ خاصٍّ ومَربوطةً به رباطاً طبيعياً إلَهياً لا يفارقُ أحدُهما صاحبَه إلاّ بمَشيئةِ الخالقِ ـ عزّ وجلّ ـ وَجَب أن تَعْلَمَ أنّ أحدَهما مُتعلِّقٌ بصاحبِه مُتَغَيِّرٌ بتَغَيُّره فَيَصِحُّ بصِحّتِه ويَمْرَض بمرضِه، ونحن نرى ذلك مشاهدةً وعياناً، بما يَظهر لنا من أفعالِها، وذلك أنّا كما نرى المريضَ من جهةِ بَدَنه ـ لا سيما إن كان سببُ مَرضِه أحدَ الجُزْئينِ الشريفين ـ أعني الدماغَ والقَلْب ـ يَتغيَّرُ عقلُه وتَمْرض نفسُه حتى يُنْكرَ ذِهْنَه وفِكْرَهُ وتَخَيُّله وسائرَ قُوى نفسِه الشريفةِ، ويُحِسّ هو أيضاً من نفْسِه بذلك.

كذلك أيضاً نرى المريضَ من جهةِ نَفْسِه، إمّا بالغضبِ وإمّا بالحُزْن وإمّا بالعِشْق وإمّا بالشهواتِ الهائجةِ به، تَتغيَّرُ صورةُ بَدَنِه حتى يَضْطَربَ ويَرتعدَ ويَصْفرَّ ويَحْمَرَّ ويَهْزُلَ أو يَسْمَنَ ويَلْحَقَه ضروبُ التغييرِ المُشاهَدةِ بالحِسّ. فيجب لذلك أن نَتفقَّدَ مبدأ الأمراضِ إذا كان من نفوسنا، فإن كان مَبْدَؤُها من ذاتِها كالفِكْرِ في الأشياءِ الرديئة وإجالةِ الرأي فيها، وكاستشعارِ الخَوْفِ ـ والخوفُ من الأمورِ العارضة أو المُتَرَقَّبةِ ـ والشَّهَواتِ الهائجةِ، قَصَدنا علاجَها بما يَخُصُّها. وإن كان

مبدؤُها من المزاجِ أو من الحَواسِّ كالخَوَرِ الذي مَبْدَؤُه ضعفُ حرارةِ القَلْب مع الكَسَلِ والرفاهية، وكالعِشْق الذي مَبْدَؤُه النظرُ مع الفراغِ والبطالةِ قَصَدْنا أيضاً علاجَه بما يخصُّ هذه.

وأيضاً لما كان طبُّ الأبدان يَنْقسم بالقسمةِ الأولى إلى قسميْن: أحدِهما حفظُ صحَّتِها إذا كانت حاضرةً، والآخرُ رَدُّها إليها إذا كانت غائبةً وَجَب أن يَنْقَسِمَ طبُّ النفوسِ هذه القسمةَ بعينها فَنَرّدها إذا كانت غائبةً ونتقدَّم في حِفْظ صحَّتِها إذا كانت حاضرة.

مسكويه في «تهذيب الأخلاق» ص 175 ـ 177

الوقاية من أمراض النفس

إذا كانت النفسُ خَيِّرَةً فاضلةً تُحِبّ نَيْلَ الفضائِل وتَحْرِص على إصابَتِها وتشتاقُ إلى العلومِ الحقيقيةِ والمعارفِ الصحيحةِ، فَيجب على صاحِبِها أن يعاشرَ من يُجانِسه ويَطْلبَ من يُشاكله ولا يَأْنس بغيرِهم ولا يجالس سواهم، ويَحذر كلَّ الحَذَرِ من معاشرةِ أهلِ الشرِّ والنّقصِ من المُجّانِ والمُجاهرين بإصابةِ اللذّاتِ القبيحةِ وركوبِ الفواحشِ، المُفتخرين بها المنهمكين فيها، ولا يُصغي إلى أخبارِهم مستطيباً، ولا يَروي أشعارَهم مُستحسِناً، ولا يَحضر مجالسَهم مبتهجاً، وذلك أن حضورَ مجلسٍ واحدٍ من مجالسهم وسماعَ خَبَرٍ واحدٍ من أخبارهم يَعْلَق من وَضَرِه ووَسَخِه بالنفسِ ما لا يُغْسَل عنها إلاّ بالزمانِ الطويلِ والعلاجاتِ والعلاقات الصعبةِ، وربما كان سبباً لفسادِ الفاضلِ المحتنك وغوايةِ العالمِ المُستبصرِ حتّى يصيرَ فتنةً لهما فضلاً عن الحَدث الناشيءِ والمتعلِّم المسترشد.

والعلَّةُ في ذلك أنَّ مَحَبّةَ اللذاتِ البدنيةِ والراحاتِ الجسمية طبيعةٌ للإنسانِ لأجلِ النقائصِ التي فيه، فنَحن بالجِبِلّةِ الأولى والفِطْرَةِ السابقة إلينا نَميلُ إليها ونَحْرِص عليها، وإنما نَزِمُّ أنفسنَا بزمامِ العَقلِ حتّى نَقفَ عندما يَرسم لنا ونَقتصرَ

على المقدارِ الضروريّ منها . . .

. . . ولا بد في ذلك من المزاحِ المستعذَب والحديثِ المُستطابِ والمفاكهةِ المَحبوبة وإصابةِ اللذّةِ التي تُطيقها [تُطْلِقها] الشريعة ويُقَدِّرُها العَقْلُ حتى لا نتجاوزَها إلى الإسْرافِ فيها ولا نَقْصر عنها تهاوناً بها، ذلك أنَّ الخروجَ إلى أحدِ الطرفين إنْ كان إلى جانبِ الزيادة سُمّي مُجوناً وفِسقاً وخَلاعةً وما أشبَهها من أسماءِ الذمّ، وإن كان إلى جانبِ النقصان سُمِّيَ فَدامةً وعبوساً وشكاسةً وما أشبهها من أسماءِ الذمّ أيضاً، والمتوسِّط بيْنهما هو الظريف الذي يوصَف بالهَشاشة والطّلاقةِ وحُسْن العِشرة . . .

ومما يُؤخذُ به من يَحْفَظ صحّةَ نفسِه أن يَلتزِم وظيفةً من الجُزء النظريّ والعَملي لا يَسوغ له الإخلالُ بها البَتّة لتَجْري النفسُ مَجْرى الرياضةِ التي تُلْتَزم في حفظِ صحّةِ البدن، فإنّ الأطباءَ يُعَظِّمون أمرَ الرياضةِ في حفظِ صحّةِ البَدن؛ وأطبّاءَ النفوسِ أشدُّ تعظيماً لها في حفظِ صِحّة النفس، وذلك أنَّ النفسَ متى تعطّلت من النّظرِ، وعُدِمَت الفكرَ والغَوصَ على المعاني تبلّدت وتبلَّهَت وانقطعت عنها مادّةُ كلِّ خير، وإذا أَلِفَت الكسلَ وتَبرّمت بالرَّوِية واختارت العطلةَ قَرُب هلاكُها لأنَّ في عطلتِها هذه انسلاخاً من صورتها الخاصَّةِ بها ورجوعاً منها إلى رتبةِ البَهائم، وهذا هو الانتكاسُ في الخُلُقِ نعوذ بالله منه.

وإذا تَعَوَّد الحَدَثُ الناشيءُ من مبدإ كونه الارتياضَ بالأمور الفكريةِ ولازمَ التّعاليمَ الأربعةَ أَلِفَ الصّدقَ، واحتملَ ثقلَ الرويةِ والنَّظَر، وأَنِسَ بالحقِّ، ونبا طبعُه عن الباطلِ وسَمْعُه عن الكذب، فإذا بَلَغ أشُدَّه وانتقل إلى مطالعةِ الحكمةِ استمرَّ طبعُه فيها وتَشرَّب ما يُسْتَوْدع منها، ولا يَرِدُ عليه أمرٌ غريب ولا يحتاج إلى كثيرِ تَعبٍ في فهمِ غوامضها واستخراجِ دفائنها فَيَصل إلى سعادته التي ذكرناها سريعاً.

وإنْ كان حافظُ هذه الصحة قد تَوحَّد في العِلْمِ وبرَع فلا يَحْمِلنّه العُجْبُ بما عنده على تَرْكِ الازدياد، فإنّ العلمَ لا نهايةَ له، وفوق كلِّ ذي عِلْم عليم، ولا يتكاسَلَنّ عن مُعاودةِ ما عَلِمه وأَتْقنه على سبيلِ الدَّرس له فإن النّسيانَ آفةُ العلم،

ولْيَتَذَكَّر قولَ الحَسَنِ البَصري - رحمه الله -: «اقْدَعوا هذه النفوسَ فإنها طُلَعَةٌ، وحادثوها فإنها سَريعة الدّثور».

مسكويه في «تهذيب الأخلاق» ص 177 ـ 179

الريـاضـــة

رياضة البَدن والنّفس

الحركةُ نوعان: جسديةٌ ونفسانية. وكيفيةُ الحركةِ أن يُسْتَنْبط لكلّ عضوٍ ما يَخصّه من الرياضة، فللعين - مثلاً - تغميضها وفَتْحها وتدميغُها بالأكحالِ وفتحُها في الماءِ العذب، وللأذن استماعُ الأصوات، وللأنفِ شَمّ الأشياءِ المُفتِّحة والامتخاطُ، وللرأس المَشْطُ، وللسانِ الكلامُ والقراءة، وللصوتِ والصدرِ والرئةِ وقَصبتِها الصِّياحُ والتصويتُ، وللصُّلْبِ القيامُ والقعود، والركوعُ والسجود، وللأوراكِ والأفخـاذِ والقدمين المَشْي، وللذراعين واليدين تناولُ الأشياءِ وجذبُها.

والرياضة العامّة للبدن هي الحركة الكليّةُ والنقلةُ المخصوصُ بها الحيوان، وأما الرياضةُ المعتدلة فَتُكْثِرُ الروحَ الطبيعي [أي تُنشّطُ الدورةَ الدموية] وتُنقي البدنَ من الفضولِ وتُنميّه وتُصَلِّبُ الأعضاءَ وتَحفظ الصحةَ وتُقويّ الهَضم.

وحَدُّ الرياضةِ القويةِ أن يَعْلُوَ النّفَس ويَندَى البدنُ بالعَرقِ، ومن هذه يُفهَم حدُّ الرياضةِ المعتدِلةِ والقليلة، ولا يُمكن أن تُضْبَطَ بشيءٍ لاختلافها في حَقِّ كلِّ إنسان.

وأَعْدَلُ الحركةِ الجسدية المشيُ الرفيقُ وركوبُ الخيلِ ومصارعةُ الجواري.

وأما حركاتُ النفس فكالسرورِ والهَمِّ والغضبِ والخوفِ والحسدِ والحبّ. فأما السرورُ فإنه يُقوّي النّفْسَ ويُخصِّب البدن وتَدبُّ فيه الحرارةُ الغريزيةُ دبيباً خفيفاً، وأما الهمُّ فيُضعِف النفسَ والجسدَ ويَهْدِمُه. . . وأما الحبُّ فيرقِّقُ النفسَ

ويُكسِبُها ذِلّةً وسكوناً، ويُولّد الفكرةَ، فإن زاد كان عشقاً يُنْذِر بالمالينخوليا.

ومَن لا حركةَ لنفسه فهو أشبهُ بالبهائمِ منه بالإنسانِ، بل أشبه بالنّبات.

ويَنبغي أن نستعملَ الرياضةَ قبل الطعامِ وبعدَ خروج فَضلات الجسد. . . ولا ينبغي أن تُستعمَلَ الرياضةُ على ضعفٍ وجوعٍ مُفْرِطٍ، فإن ذلك يُضْعِف البدنَ ويُبَرِّد الحرارةَ الطبيعية فَيُعقِبُ ضرراً.

أبو عبدالله ابن خلصون في «الأغذية وحفظ الصحة». نصوص واردة في كتاب «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» 19:2

النَــوْمُ

النـومُ: هو سكونُ الحواسِّ وانصرافُها عن الأشياءِ إلى داخلِ البدن، فذلك من الأمورِ الظاهرةِ بأنْفسها، ولذلك تَمُرُّ بها في تلكَ الحالِ المحسوساتُ فَلا تُحِسُّها، وأيضاً فقد يَظْهر ذلك ظهوراً أَبْيَنَ فيمن ينام مفتوحَ العين، فإنّه لو كانت هناك القوةُ المُبْصرة لمَا مرَّ به شيءٌ ما إلاّ رآه، وليس هذا العارضُ يَعْرِض لنا في وقتِ النوم فقط، بل قد يَعْرِض عندما يُفَكِّرُ الإنسانُ في شيء ما، ولذلك كثيراً ما تَمُرُّ بنا في تلكَ الحالِ محسوساتٌ كثيرةٌ لا نُحِسُّها.

وإذا كان جنسُ النوم إنّما هو انصرافُ الحواسِّ إلى باطنِ البدن، وكانت الحواسُّ إنّما يُمكن فيها الحركةُ بحركةِ الجسم الذي هو الهَيولى الخاصّةُ بها، وكان هذا الجسمُ قد تبيّن من أمرِه أنه الحارُّ الغريزيُّ، فالنومُ إذن ـ ضرورةً ـ يكون بانصرافِ الحارِّ الغريزيّ إلى قَعْرِ البَدن، وقد يَشهد لهذا أنّ ظاهرَ البدن يَبْرُد عند النوم.

ابن رشد في «الكلّيات» نصوص واردة في كتاب «الطبّ والأطباءِ في الأندلس الإسلامية» 407:1

الصيدنـــة

الصَّيدنة أَعْرَف من الصيدلة، والصيدلاني أعْرف من الصَّيدناني، وهو المُحْتَرِف بجَمْع الأدويةِ على أحمدِ صُوَرها، واختيارِ الأجودِ من أنواعِها مفردةً ومركّبةً على أفضلِ التراكيبِ التي خَلّفها له مُبَرِّزو أهلِ الطبِّ، وهذه أُولى مراتبِ صناعةِ الطّب، إذ الترقّي فيها من سُفلاها إلى العُليا، وربّما لم تَعُدْ في جُملةِ مَرامِيه فانفردت بنفسها كانفرادِ كُتُبِ اللغةِ عن صناعةِ الترَّسل، والعَروضِ عن الشعر والمنطقِ عن الفلسفة، وذلك لأنها آلاةٌ لَها لا مِنْها.

والدرجةُ العليا من الطبّ ـ وهي الإحاطةُ بالطبيعياتِ ـ مقترِنةُ الأصولِ بما فيها من بَراهين، فإذا سُلِك مِنْها طريقُ التّحليلِ استنارت طُرقُ سائرِها إلى أن تَبْلُغَ الصّيدنة، وأن تَرقى من هذه، كان ظلامُ التقليدِ فيها غالباً، وخاصَّةً في هذه السنين، فإن التقليدَ فيها والأخذَ بالسماعِ أَغْلَب؛ والتقدّمُ فيها حاصلٌ بتَلْمَذةِ المَهَرة ثمّ بِدوامِ المُزاولة لتَنْطبع صُوَرُ الأدويةِ وهيآتُها وأحوالُها في طِباعه فلا يَتَحّير في تمييز بعضِها من بعض، وتُورثُه كثرةُ المشاهدةِ مزيةَ الحفظِ في المُعاينة، إذ التعويل عليه في جَميع الصنائع. . .

الذي في أولِ اسمِ الصيدنة والصّيدناني سمةٌ من الدّلالةِ على أنه مُعَرّب الجِيم. . . ولهذا لا أَسْتُنكِر من حَمْزَةَ الأصبهاني قولَه في الصيدناني إنه مُعَرّبُ جندناني، وذلك أن ولوعَ الهند بالصَّنْدل يفوق ولوعُهم بسائِر أهضامِ العِطْر وأفواهِ الطّيبِ، ويُسمونه جَندن وجَنْدل.

البيروني في «الصيدنة» ص 1 ـ 3

الصيدنة هي معرفةُ العقاقيرِ المُفردةِ بأجناسِها وأنواعِها وصُورِها المختارةِ لها، وخَلْطُ المركّبات من الأدوية بكُنْه نُسَخِها المُدَوّنة أو بحسِب ما يُريد المريدُ المتَمَن المُصْلِح، فإن الذي يَعلوها في الرُّتبة هو معرفةُ قُوى الأدويةِ المفردةِ وخواصِّها.

المصدر المتقدم، ص 9

الأدويـة والعقاقيـر

الأدويةُ منها مُفردةٌ ومركّبة، ومفرادتُها تُسَمّى عقاقير، جمع عقّار، وخاصة إذا كان نَبْتاً، وأصلُه من السريانية، فإنّ الأرومة والجُرثومة تسمّى فيها عَقّاراً، ثم سُمّي به في الكُتُب أصلُ النباتِ وفَرْعُه، وأُدْخل فيه أيضاً ما ليس بنباتٍ، كما تُسمى العطورُ أهضاماً، جَمْع هِضْمَة، وأفْواهاً.

وجميع ما يُتناوَلُ بقصدٍ أو بجهلٍ فمُنقسِمٌ في أولِ الأمر إلى أطعمةٍ وسُموم تتوسَّطُها الأدوية، فالأغذيةُ متكَيِّفةٌ من القوى الفاعلةِ والمُنْفَعلة بأُولى درجاتِها الأربع، فَقَوِيَ البَدَنْ المعتدلُ على إحالتها إلى نَفْسها بالهَضْم التامّ والاستمراءِ المُبَدّلِ ما انحَلَّ منه بها، ولهذا صار البدنُ مؤثّراً فيها أولاً ثم متأثراً منها بالصلاح.

وأمّا السُّمومُ فإنها تَكَيَّفَتْ من تلك القُوى بأقصى درجاتِها ـ وهي الرابعةُ ـ فَعَرِمَتْ واستَوْلَت على البَدَنْ وأحالَته إحالةً مُمْرِضةً أو مُمِيتَةً بحَسَبِ وَصْفها من عرضِ الدرجة، ولهذا صارت مُؤَثِّرةً في الأبدانِ ومتَأَثِّرةً لا مَحالةَ منها أخيراً إن كان قد بَقِيَ في الأبدانِ حَياةٌ وقوةٌ تُقاومها بها ولم يُسابِقْها إليها فعلُها بتَلَفٍ وَحِيٍّ أوْ ضُعْفٍ رَديءٍ وَبِيءٍ.

والأدويةُ واقعةٌ في البَين لأنها بالإضافة إلى الأغذية مُفْسِدَةٌ، وإلى السموم مُصْلِحةٌ لا يُظْهِرُ فِعْلَها إلا تدبيرُ الطبيبِ الحاذِق، ولهذا توسّط بينها وبين الأغذية ما سَمّوه غذاءً دوائياً، وبينها وبين السموم ما سمّوه دواءً سُمّياً، واعتمدها الأطباء بعد إصلاح قواها والاحتيالِ لدفع غوائلها حتى تمّ الانتفاع بها، وكان ميلهم إلى الأغذية الدوائية أكثر منه إلى الأدوية السمّيةِ إلا عند الاضطرار.

البيروني في «الصيدنة» ص 7

تشريـح العيـــن

العين مركبة من سبع طبقاتٍ وثلاثِ ركوبات، فأولها مما يلي القحف طبقةٌ

غشائيةٌ تنشأ من الغشاءِ الغليظ من أغشية الدماغ وتسمى هذه الطبقةُ **المشيمة**، ثم يلي هذه طبقةٌ شبيهةٌ بالشبكة تنشأ من نفسِ العَصَبة الخارجةِ من الدماغ، ثم في وسطِ هذا الغِشاءِ جسمٌ لينٌ رطبٌ يُسمى **الرطوبة الزجاجية**؛ وفي وسط هذا الجسم جسمٌ كري إلا أن فيه أدنى تفرطحُ شبيه بالجليد في صفائه يسمى **الرطوبة الجليدية**، وهذا الجسمُ مُعوّمٌ في الرطوبة الزجاجية إلى النصف، ثم يلي النصف الآخر الذي لجهة الهواءِ من الرطوبة الجليدية جسم شبيهٌ بنَسْج العنكبوت في غاية الصقالةِ والصفاءِ تُسمى **الطبقة العنكبوتية**، ثم في هذه إلى خارج رطوبة في لونِ بياض البيض تسمى **الرطوبة البيضية**. ويعلو هذه الرطوبة إلى خارج جسم رقيق مُخملُ الداخل حيث يلي البيضة أملسُ الخارج ويختلف لونهُ في الأبدان، فربما كان شديدَ السوادِ وربما كان دون ذلك، وربما كان أزرق، وفي وسَطه حيث يحاذي الجليدية ثقْبٌ يتسعُ ويضيق في حالٍ دون حال بمقدار حاجة الجليديةِ إلى الضوءِ فيه، فيضيق عند الضوءِ الجديد ويتّسع في الظلمة، وهذا الثقب هو المسمى **حَدَقة**، وهذا الغشاءُ يُسمى **الطبقة العِنَبية**، ويلي هذه الطبقةَ مغشياً لها جسمٌ كثيف صُلبٌ شبيهٌ بصفيحة رقيقة من قرنٍ أبيض ويُسمى **القرنية**، وهي تتلونُ بلونِ الطبقة التي تحتها؛ ويعلو هذا الجِسْمَ جسمٌ أبيض اللونِ صلبٌ يُسمى **المُلتحِم** إلا أنه لا يُغَطي منه موضع سوادِ العين، وهذا هو **بياض العين**، ونباتُه من الجِلد الذي يلي القِحفَ من خارِج، ونباتُ القرنية من الطبقة الصلبةِ، ونباتُ العنبية من المشيمةِ، ونبات العنكبوتية من الشبكية.

ابن رُشد في «الكليات» من كتاب الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية 1:367 ـ 368

القلبُ والشرايين

وإذْ قد تَبيّن أن القوةَ الغاذيَة الرئيسيةَ في القلبِ، وكانَ يَظْهر بالتشريحِ أنّه ولا عضوٌ واحدٌ في البدنِ إلا وتتّصل به شرايين، فالقَلْبُ إذَن يُفيد سائرَ الأعضاءِ قوة

التَّغذِّي لا الكبد [كما كان يَعتقد جالينوس ومن تَبِعه في ذلك]، وإلا كانت تلك الشرايينُ عبثاً، مع أنَّ الكَبِدَ ليس يَظهر فيها روحٌ بالتشريح، يَنْفُذُ منها في الأورادِ إلى سائرِ البَدن، بل ما في الأورادِ من الدمِ هو دمٌ غيرُ نَضِجٍ، وإنما مَطيةُ الرّوحِ الدّمُ الشّراييني. . . فالقلبُ لَمّا كانَ رئيسَ هذه الأعضاءِ جُعِلَ مكانُه المكانَ الأوسطَ. . . إذ كان يُراد أن تكونَ نسبتُه إلى جميعِ ما يُدَبِّره بالسَّواء، وأيضاً فَلِمكانِ الوِقاية، ولذلك جُعل له غِشاءٌ كثيفٌ يُحيط به، وَوُثِّقَ رِباطُه، وأما من جهة التغذية فإنه يَتغذّى من العِرْق الواصِل بَينه وبين الكبد، والأغشية التي على هذه الفُوهة من القلبِ إنما جُعِلَت تَنْفَتِح إلى داخل لمكانِ دخول الدمِ إليه، ثم تَنْسَدّ بعدُ انسداداً مُحْكَماً، وأما الفُوهة التي في هذا الجانِبِ - وهي فوهةُ العِرْقِ الذي يَتّصل من هذا التّجويف بالرئة - فإنّه يُظَن أنّ بهذا العرقِ تَتغذّى الرئةُ، إذ كان ليس يتّصل بها أورادٌ؛ والأغشيةُ التي على هذه الفُوهة إنما جُعِلَت أيضاً تنفتحُ إلى خارج ولا تَنْفتح إلى داخلٍ بخلافِ الأغشيةِ التي على الفوهةِ الأخرى لِمكانِ خروج الدم منها إلى الرئة، وأما إحدى الفُوهتين التي في البُطَيْن الأيسرِ - وهي فوهةُ الشِّريان العظيم [الأبهر أو الأورطي] فإنه جُعِلت فيه تلك الأغشيةُ الثلاثةُ تَنفتح من داخلٍ إلى خارج لكي يَخرج منها الدمُ إلى الشرايينِ ثم لا يَعود، والفوهةُ الأخرى التي في هذا الجانِبِ هي فوهةُ الشّريان الذي يَتّصلُ بالرئة، ومن هذا الشريان يكون تنفُّسه، ولذلك جُعِلت تلكَ الأغشيةُ تنفتح من خارجٍ إلى داخل.

ابن رشد في «الكُلّيات - انظر كتاب الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية» 1:343 - 344

القولُ الكاشفُ عَن سِرِّ الدورة الدموية

إن هذا العِرْقَ (أي الشّريان الأكبر كما سَمّاه ابن سينا) شبيهٌ بالأوردةِ وشبيهٌ بالشّريان.

أما شبَهُه بالأوردة فلأنّه من طبقةٍ واحدة، وأنّ جِرْمه سخيفٌ، وأنّه على قوامٍ

يَنْفذُ فيه الدمُ لغذاءِ عُضوٍ، وأما شَبَهه بالشرايينِ فلأنه يَنْبِض وينبت ـ على قولِهم ـ من القَلْب، ويَنفذ فيه هواءُ التنفُّس، ولمّا كان نبضُ العروقِ من خواصِّ الشرايينِ لا جَرَم، كان إلحاقُ هذا العرقِ بالشرايينِ أولى، ولذلك سُمّيَ شِرياناً وريدياً لا وريداً شريانياً.

ونقول: إن العروقَ التي تَنبت في الرئة تُخالف جميعَ عروقِ البَدن، وذلك لأنه في جميع الأعضاءِ يكون للعِرْقِ الضارِب طبقتان، ولغيرِ الضارب طبقةٌ واحدة، والضاربُ مُسْتَحْصِف، وغيرُ الضارب سَخيف.

وعروقُ الرئة بالعكس من هذا، واختلفوا في سبب ذلك فقال **أسقليبيدس**: إن ذلك لأنّ شرايينَ الرئة شديدةُ الحركة كثيرتُها جداً فَتَهْزل، وذلك لأنها تَنْبض بنفسها وتَنْبسطُ وتنقبضُ تبعاً لانبساط الرئةِ وانقباضها، والحركةُ المُفْرِطَة تُهْزِل. وأما أوردتها فإنها تتحرّك تبعاً لحركة الرئةِ فقط.

والحركةُ المعتدلةُ مُسمنةٌ مُغلظةٌ للجِرْم، وأما باقي الأعضاءِ فإن الشرايين إنما تتحرّكُ بنفسها فقط، فتكون حركتُها متوسطةً فَتَحْصُفُ وتَغْلُظُ. والأوردةُ ساكنةٌ دائماً، وذلك مُهْزِلٌ مُذْبِلٌ للأعضاء، وقد أفسدَ هذا **جالينوس** بأمرين:

أحدهما: أنّه لو كان كذلك لكانَ الاختلافُ إنما هو بزيادةِ الغِلَظِ وقلّته لا بَعدد الطبقات.

وثانيهما: أنه لو كان كذلك لكانت هذه العروقُ قَبْلَ عُروض هذه الحركةِ متساويةً في الرئة وغيرِها، وذلك كما في الأجِنّة، فإن رئاتِهم لم تكن بعدُ تَحَرّكت، ومع ذلك فإنّ عروقَها تُخالِف عروقَ سائرِ الأعضاء.

والذي ذهب إليه جالينوس أنّ سَببَ ذلك هو أن شرايينَ الرئةِ الحاجةُ إليها جَذْبُ الهواءِ إلى القلبِ ودَفْعُ فضوله، فيُحتاج أن تكون سهلةَ الإجابةِ لمتابعةِ الرئةِ في انبساطِها وانقباضِها، ولا كذلك الأوردةُ، فإنّ المقصودَ منها تنفيذُ الغِذاء، وذلك ما يَضُرّ فيه الحركة، فلذلك يَنبغي أن تكون أبعدَ عن قبولِ متابعة الرئةِ في الحركة.

والذي نَقوله نحن الآن ـ والله أعلم ـ أنّ القلبَ لَمّا كان من أفعاله توليدُ الروح، وهي إنما تكون من دمٍ رقيقٍ جداً، شديدِ المخالطة بجِرمْ الهواءِ فلا بدّ أن يُجْعل في القلبِ دمٌ رقيقٌ جداً وهواءٌ ليُمكن أن يَحْدُثَ الروحُ من الجِرْم المُختلط منها وذلك حيث تولّد الروحُ، وهو **التّجويفُ الأَيْسر** من تجويفيْ القَلْب.

ولا بدَّ في قَلبِ الإنسانِ ونَحْوِه مما له رئةٌ من تجويفٍ آخر يتلَطّف فيه الدمُ ليصلحَ لمخالطةِ الهواءِ، فإنّ الهواءَ لو خلط بالدمِ وهو على غِلَظِه لم يكن من جُملتهما جسمٌ متشابهُ الأَجْزام، وهذا التجويفُ هو **التجويفُ الأيْمن** من تجويفي القلبِ، وإذا لَطُف الدم في هذا التجويفِ فلا بدّ من نُفوذه إلى التجويفِ الأيسر حَيث يَتَوَلّد الروح، **ولكن ليس بَيْنَهما مَنْفَذٌ،** فإنّ جِرْم القَلْب هناك مُصْمَتٌ ليس فيه مَنْفَذٌ ظاهر ـ كما ظنّه جماعة ـ ولا مَنْفَذٌ غيرُ ظاهرٍ يَصلح لنفوذه هذا الدم ـ كما ظنّه جالينوس ـ فإن مَسامَّ القَلْبِ هناك مُسْتَحْصِفةٌ وجِرمَه غليظٌ، فلا بدّ أن يكون هذا الدمُ إذا لَطُف نَفَذَ في الوريد الشّرياني إلى الرئةِ ليَنْبَثّ في جِرْمها ويُخالط الهواءَ ويتَصفّى ألطفُ ما فيه ويَنْفذَ إلى الشّريان الوريدي لِيُوصلَه إلى التجويفِ الأيسرِ من تجويفيْ القَلْب وقد خالطَ الهواءَ وصَلح لأن تتولّد منه الروحُ، وما يَبقى منه الروحُ أقلَّ لطافةٍ تستعمله الرئةُ في غذائها. ولذلك جُعِلَ الوريدُ الشّرياني شديدَ الاستحصاف ذا طبقتين ليكون ما يَنْفُذ من مسامّه شديدَ الرقّة، وجُعِل الشريانُ الوريدي سخيفاً ذا طبقةٍ واحدة ليَسْهل قَبوله لما يَخْرج من ذلكَ الوريد، ولذلك جُعِلَ بَين هذين العِرْقَين منافذُ مَحْسوسة.

قوله (أي ابن سينا): «وأولُ ما يَنْبت من التجويفِ الأيسر شريانان» المراد بهذا أن هذين الشريانين هما أول شرايينِ البدنِ كلِّه، إلا أن هذا التجويفَ يَنْبت منه أشياءُ منها هذان الشّريانان... وإنما كان نباتُ هذين من التّجويفِ الأَيْسر لأن الشريانَ المطلق منهما يَنْفذ فيه الروحُ إلى الأعضاءِ الأُخرِ وإنما يُمكن ذلك بأن يكونَ تجوفُه مبتدئاً من التجويفِ الذي يَتِمّ فيه تَكَوُّنُ الروح، وهو التجويفُ الأيسر من تجويفَيْ القلب.

وأما الشريانُ الوَريدي فلأنّه عندهم لأجْلِ نفوذِ الروحِ إلى الرئة وأخْذِ الهواءِ منها، وعندنا أنّه كذلك، ولكنّ الهواءَ الذي يأخُذُه من الرئةِ لا بدّ وأن يكونَ مخالِطاً للدم مخالطةً تَصلح معها لأن يَتَكَوّن منهما الروح.

واعلَم أن نباتَ هذين الشّريانيْن ليس من التجويف الأيسرِ بل من الجِرْم الذي بيْن بَطْنَي القلب، لكنّهما مع ذلك مائلان إلى التجويفِ الأيسرِ حتّى يكون تجويفُهما متّصلاً بذلك التجويفِ مُؤَرَّباً، كأنّ النافذَ من ذلك التجويفِ مُنْحَرفاً إلى اليمينِ قليلاً حتى يُدخل في تجويفهما، ومعنى كونِهما نابتْين من هناك لا أنهما ناشئانِ من هناك كما ينشأُ النباتُ من الأرض ـ كما يقولون ـ بل إنهما متّصلان بذلك الموضِع كاتّصال النبات، وكذلك قولُنا في العَصَب ونَحْوِه إنه يَنْبُت من موضع كذا من النّخاع أو من الدماغِ إنما نريدُ بذلك هذا المعنى لا كما هو المشهورُ بَيْنَ الأطباء. . .

قوله: «واتّصال الدم الذي يَغْذو الرئةَ إلى الرئةِ من القلب» هذا هو الرأي المَشهور، وهو عندنا باطلٌ، فإنّ غذاءَ الرئةِ لا يَصل إليها من هذا الشريانِ لأنه لا يَرتفع إليها من التّجويف الأيسرِ من تجويفَيْ القلب، إذ الدمُ الذي في هذا التّجويفِ إنما يأتي إليه من الرئة، لا أن الرئةَ تأخُذه منه. فأما نفوذُ الدمِ من القلبِ إلى الرئة فهو في الوريدِ الشّرياني. . .

ابن النّفيس في «شرح تشريح القانون لابن سينا» ص 292 ـ 294

تعريف الوباء وأعراضُه وعدواه

وَلْنَرْسِمْهُ بأنه مَرضٌ عامّ للناس، قتّالٌ غالباً عن سَبَبٍ مُشتَرَك. . .

[وهو] حُمّى خبيثةٌ دائمة. . . مُهْلِكةٌ في الغالب، يَتْبَعها كَربٌ وعَرَقٌ غيرُ عامّ لا يُعْقِبُ راحةً ولا ترتفع عَقِبَه حرارة، وقد يوجد لها فتورٌ في اليوم الثاني واضطرابٌ في عامّةِ الأوقاتِ ثم تَتزايد من بعد، وقد يَتْبعها تشَنُّجٌ وبَرْدٌ في

الأطرافِ، وقَيءٌ مَراريٌّ سَمج متوافر، وعطشٌ، واختلافٌ [أي إسهال] سَمج على ألوان، أو ثقلٌ في الصّدر، وضيقٌ في النَّفَس، ونفثُ دمٍ أو نَخْسٌ في أحدِ الجانبين أو تَحت أحدِ النّهدين مع التهابِ وعَطشٍ شديدٍ وسُعالٍ، وسوادٍ في اللسانِ أو تَورُّمٍ في الحَلْق واختناقٍ مع امتناعِ الابتلاعِ أو عُسْره أو وَجَع في الرأس، أو سَدَرٍ ودُوارٍ وغثيانٍ وانطلاقِ فُضولٍ سَمجةٍ، وقد تتداخل بعضُ هذه الأعراضِ، وقد يكون ذلك مع نُتوءِ عُقَدٍ وطواعينَ تحت الإبْط أو في الأُرْبيتَيْن أو خَلْف الأُذُنين أو فيما يلي هذه المواضعَ بوَجع متقدّم في الموضِع أو دونه، وقد تَحْدُث قروحٌ سودٌ في مواضعَ من الجسدِ، وأكثرُ ذلك في الظهرِ والعُنق، وقد تَحدث في الأطراف. . .

ابن خاتمة في «تحصيل غرض القاصد ـ انظر كتاب الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية» 2:162 ـ 164

عدوى وباء الطاعون

الظاهِرُ الذي لا خَفاء به ولا غِطاء عليه أنَّ هذا الداء يَسْري شَرُّهُ ويَتعدّى ضُرُّه، شَهِدَت بذلك العادَةُ، وأَحكَمَتْهُ التجربةُ، فما من صحيحٍ يُلابِس مريضاً ويُطيلُ ملابستَه. . . إلاّ ويَتَطرّقُ إليه إذايتُه ويُصيبُه مثلُ مَرضه. . .

ولا شيءَ أعظمُ تَغيّراً واستحالةً إلى التعفُّن والفسادِ من الأَبْخرة التي تَنفصلُ عن المرضى الذين نَزَل بهم هذا الداءُ، ولا سيما مَن خَرَجَ منهم مع أنفاسِهم عند استحكامِ التعفُّن والفسادِ في أبدانِهم وأرواحهم. . . فإنها تكون أبخرةً رديئةً متعفِّنة سُمّيَةً لا يَستنشقها أحدٌ مِمّن يلابِسهم ويُداوم على ذلك إلاّ أثّرت فيه وأصابه من ذلك المرضِ على قَدْر كمالِ استعداده وسرعةِ انفعاله، فَربَّ شخصٍ كاملِ الاستعداد أثَّرَتْ فيه على بُطْءٍ بمقدارِ ما في طبيعته من سُرعةِ الانفعالِ أو قُوّة المُدافعة، وعلى حَسَب ما يَتناوله من غذاءٍ مُوافق أو مُخالِف إلى غير ذلك من المُرَجّحات، ورُبَّ شَخصٍ عَرِيٍّ عن الاستعدادِ بالجُملة لا تأثيرَ لها فيه، وذلك نادرٌ مع دوامِ المُلابسةِ وطولِ المُساكنة على ما أَعْطَتْه التجربةُ وجَلاه التأمُّلُ والاعتبار.

وكما أنَّ الضّررَ يَحْصُل مِنْ تَلَقّي أنفاسِهم فكذلك يَحْصُل من الأبخرة المُتَصَعِّدة من أَبدانهم، وإن كانت دون تلك في التأثير، وكذلك مِنْ انتقالِ ملابِسهم وفرْشِهم التي تَقلّبوا فيها من مَرضهم إذا استُعمل ذلك عن شعارٍ فيما يَلي الأجسادَ أو دُووِمَ على استنشاقه، كلُّ ذلك يَشهد له العِلمُ والتجربة.

وقد شَهدت أهلَ سوف الخَلَقِ بالمرية الذين كانوا يبتاعون بها ملابسَ الموتى وفَرْشَهم مات أكثرُهم ولم يَسْلَم منهم ولا من الذين خلفوهم إلى الآنَ إلاّ الأقلّ، وغَيرُهم من أربابِ الأسواقِ حالهم كحالِ سائِرِ الناس.

واطَّلَعتُ من حالِ البُلدان التي حَرَصَ أهلُها على أن لا يَدْخُلَ إليهم أحدٌ من بلادِ الوَباء، وحافظوا على ذَلك استَصْحَبوا السلامةَ زماناً حتى غُلِبوا على ذلك.

وأعجب ما جَلاّهُ التأمُّلُ والاعتبارُ على طولِ التجربة أنّ الذي يلابِس مريضاً ممّن نَزل به هذا الحادثُ فإنّه يَتَطرّقُ إليه مثلُ ذلك المرضِ بعينه وتَظهر عليه أعراضُه بعينها، فإن كانَ يَنْفثُ الدمَ نَفَثَ هو الدّم، أو كان به ذَبْحَةٌ حَدَث له ذَبْحة كذلك، أو بَرزت له طواعينٌ في موضعٍ من مَغابنِ جَسَدِه بَرز له في ذلك الموضع بعينه مثلُها...

وعلى هذا الأسلوب جَرت أحوالُ الناس ببلدنا في غالِبِ الأمر، وقد يَقَع الاختلافُ، لكنَّ الأكثرَ ما ذكرتُ لك.

ابن خاتمة في «تحصيل غرض القاصد» ـ انظر كتاب الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية، 2:179 ـ 180

معاملةُ الطّبيب للمريض

ثلاثةُ أرباعِ العلاجِ في حفْظِ قُوةِ المريض ليلاّ تَسقُط قبلَ المنتهى. فَعِدْهُ بما يشتهي إذا خِفْتَ هبوطَها إذا لم يكن في ذلك كبيرُ مَضَرةٍ، وطَيِّبْ نَفْسَه بكلّ ما ترْجو أن يَدْخُلَ عليه منه الراحةُ والسرورُ والفَرَحُ، وعِدْهُ بالفَرَجِ المُعجّلِ، وهَوِّن

عليه المرضَ، ورُمْ إثباتَ ذلك في نفسِه، واضْرِبْ له الأمثالَ بأن تقول له: «إنّ فلاناً تَخلّص من مَرضه الذي كان أعظَم من مرضك. . .

إنّ من أبلغ الأشياء فيما يُحتاج إليه في علاجِ الأمراض ـ بعد المعرفةِ الكاملة بالصناعة ـ حُسْن مساءلةِ العليل، وأبْلغ من ذلك لزومُ الطبيبِ العليلَ وملاحظةُ أحواله، وذلك أنه ليس كلُّ عليلٍ يُحسن أن يُعبِّر عن نفسه، وربما كان بالعلة من الغموض ما لا يتهيأ لعليلٍ، وإن كان عاقلاً للعبارة عنه.

إنّ كثرةَ التخليطِ في العلوم قبل إحكام علمٍ واحد مُفْسِدةٌ للنفس ومُبَلِّدَةٌ للفكر.

خذوا في التجربة ومزاولةِ المرضى وعلاج العوامّ، وتواضعوا ولا تأخذكم القوةُ والكبرياءُ في التفتيش والامتحانِ للأمراض القبيحة عنْ الاستماعِ لشكاية الفُقراء وأهلِ المَسكنة، وأَدْخِلوا الراحةَ عليهم، وخفّفوا من أوصابِهم بقدرِ الطاقة مع تجديدِ النية لهم ابتغاءَ أجر الله العظيم.

أبو القاسم الزهراوي في كتاب «التصريف»، المقالة الأولى،
مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، عدد 134

الـرّياضيـــات

موضوع العلوم الرياضية

أما (العلومُ) الرياضية فتتعلّقُ بعلمِ الحسابِ والهَندسةِ وعلمِ هيأةِ العالم، وليس يتعلّقُ شيءٌ منها بالأمورِ الدينية، نفياً وإثباتاً، بل هي أمورٌ برهانية لا سبيلَ إلى مُجاحَدتها بعد فهمِها ومعرفَتها، وقد تولّدَتْ منها آفتان:

إحداهما: أنّ مَن يَنظرْ فيها يتعجَّبُ من دقائقها ومن ظهورِ براهينها فَيَحْسُن بسبب ذلك اعتقادُه في الفلاسفة، ويَحْسَب أن جميعَ علومهم في الوضوح وفي وَثاقِهِ البرْهانِ كهذا العلم، ثم يكون قد سَمِعَ من كُفْرهم وتَعطيلهم وتهاونهم بالشرع

ما تداوَلَته الألسنةُ، فَيَكْفُر بالتَّقليدِ المَحْض، ويقول لو كان الدينُ حقاً لَما اختفى على هؤلاء مع تدقيقهم في هذا العلم. . .

الآفة الثانية: نَشأَتْ من صديقٍ للإسلام جاهل، ظَنَّ أنّ الدينَ ينبغي أن يَنْحصرَ بإنكارِ كلِّ علمٍ مَنسوبٍ إليهم، فأنْكر جميعَ علومِهم وادّعى جَهلَهم فيها حتى أنكرَ قولَهم في الكسوفِ والخُسوف، وزَعم أنّ ما قالوه على خلافِ الشّرعِ فلما قَرَع ذلك سَمْعَ من عَرَف ذلك بالبرهانِ القاطِع لم يَشُكّ في برهانِه، ولكن اعتقدَ أن الإسلامَ مَبنيٌّ على الجهل وإنكار البرهانِ القاطع فازداد للفلسفةِ حبّاً وللإسلام بُغضاً، وقد عَظُم على الدينِ جنايةُ من ظنّ أن الإسلامَ يُنْصرُ بإنكار هذه العلوم.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» 76 ـ 77

صورةُ العَدَدِ

إنَّ الزوجَ والفردَ صورتان ثابتتان في نفسِ الإنسان، ولن يوصَف العَدَدُ الواحدِ بمَجْموعِهما، وذلك لخاصيّةٍ تنافيهما بالذاتِ، وليس يُشَكّ أنّ شطراً من العددِ يكون له الاشتراكُ في صورةِ الزّوجِ، والشطر الآخر يكون له الاشتراكُ في صورةِ الفرد.

وقد ذكرنا أن لكلِّ واحدٍ من الأعدادِ المفروضةِ صورةً مختصَّةً به لا يَشْرَكه فيها شيءٌ من الاعدادِ الأُخر، فإذن كلُّ عَدَدٍ فُرِضَ فإنه يكون مُجْتلباً صورتَيْن: إحداهما المختَصّة به كالثّلاثية والرباعية، والثانية المُشْتركة بَيْنه وبينَ غَيْره كالزوجيةِ والفَرْدية.

فقد ظهر أن ذاتَ الفرد ليس هو الثّلاثةُ أو الخمسة، بل هو معنى لا يَصِحّ وُجودُ واحدٍ منها إلا وهو مُجْتلب له اجتلاباً ضرورياً.

وكما أنَّ الفرديةَ لن تَقْبل الزوجية إذ هي في ذاتِها متنافيةٌ لها، كذا الثلاثية لَن

تَقْبل الزوجيةَ، إذ هي مُجْتلبة للفردية باضطرارها.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 127

الوَحْدة والكثرة في العدد

الألفاظُ تدلُّ على المعاني، والمعاني هي المُسَميّات، والألفاظُ هي الأسماء، وأعَمّ الألفاظِ والأسماءِ قولُنا «الشيء»، والشيءُ إما أن يكونَ واحداً أو أكثرَ من واحد. فالواحدُ يُقال على الوَجهين، إما بالحقيقةِ وإما بالمَجاز.

فالواحد بالحقيقة هو الشيءُ الذي لا جُزْءَ له البتّةَ ولا يَنْقسم، وكل ما لا يَنقسم فهو واحدٌ من تلك الجِهَة التي بها لا يَنقسم، وإن شئتَ قلت: الواحدُ ما ليس فيه غَيْرُه بما هو واحد.

وأما الواحدُ بالمَجاز فهو كلُّ جُمْلَةٍ يُقال لها واحد كما يقال عَشَرةٌ واحِدَة، ومائةٌ واحدة، وألفٌ واحد. والواحدُ واحدٌ بالوَحْدة كما أنّ الأسودَ أسودُ بالسّوادِ، والوحدةُ صفةٌ للواحِد كما أن السوادَ صفةٌ للأسْوَد.

وأما الكثرةُ فهو جُمْلَةٌ لآحاد، وأوّلُ الكثرةِ الاثْنان ثم الثلاثةُ ثم الأربعة ثم الخَمسة، وما زاد على ذلك بالغاً ما بَلَغ.

والكثرة نوعان: إما عَدَد، وإما مَعْدود، والفَرْق بينهما أنَّ العَدَدَ إنما هو كَميّةُ صُورِ الأشياءِ في نَفْس العَادّ. وأما المعدوداتُ فهي الأشياءُ نَفْسُها، وأما الحسابُ فهو جَمْع العددِ وتَفْرِيقُه.

والعددُ نَوعان: صحيحٌ وكُسور، والواحدُ الذي قَبلَ الإثنين هو أصلُ العددِ ومَبْدَأُهُ، ومنه يَنْشأ العَدَدُ كلّه، صَحيحُه وكسورُهُ، وإليهِ يَنْحل راجعاً. أما نشوءُ الصحيحِ فبالتزايُد، وأما الكُسور فبالتَّجَزُّؤ. . .

رسائل إخوان الصفا، 1:49 ـ 50

خواصُّ العَدد

ما مِنْ عَدَدٍ إلا وله خاصيّةٌ أو عِدّة خَواصّ، ومعنى الخاصيّة أنها الصفةُ المَخْصوصة للمَوْصوف الذي لا يَشْرَكه فيها غَيْره. فخاصيةُ الواحد أنهُ أصلُ العَدَدِ ومَنْشَأُه. . . وهو يَعُدّ العَدَدَ كلّه: الأزواجَ والأفرادَ جميعاً، ومن خاصية الإثنين أنّه أولُ العَدَدِ مُطلقاً، وهو يَعُدّ نصفَ العَدد: الأزواج دونَ الأفراد، ومن خاصِّية الثلاثة أنها أولُ عَدَدِ الأفراد، وهي تَعُدّ ثُلُثَ الأعْداد: تارةً الأفرادَ وتارةً الأزواج، ومن خاصيّة الأربعة أنّها أولُ عَدَدٍ مَجْذور، ومن خاصِّية الخَمسة أنها أولُ عَدَدٍ دائر، ويقالُ كُرّي، ومن خاصيّة الستّةِ أنها أولُ عَدَد تامّ، ومن خاصيّة السّبعة أنها أولُ عَدَد كامل، ومن خاصية الثمانية أنها أولُ عَدَدٍ مُكَعّب، ومن خاصيّة التّسْعة أنّها أول عددٍ فَرْدٍ مَجذور، وأنها آخرُ مَرْتَبَة الآحاد، ومن خاصيّة العَشَرة أنّها أولُ مَرتبةِ العَشَراتِ. ومن خاصِّية الأحَدَ عَشَرَ أنها أول عَدَدٍ أصَمّ، ومن خاصية الإثني عَشَر أنها أولُ عَدَدٍ زائد.

وبالجملة إنّ من خاصيّةِ كلِّ عددٍ أنه نصفُ حاشِيَتَيْه مجموعتين، وإذا جُمِعَت حاشيتاه تكونان مثلَه مَرّتَيْن؛ ومثالُ ذلك: خمسة، فإن إحدى حاشيتَيْهما أربعة، والأُخرى ستّة، ومجموعُها عَشرة، وخمسة نِصْفها. وعلى هذا القياسِ يوجَد سائرُ الأعدادِ إذ اعْتُبِر.

رسائل إخوان الصفا، 1:56 ـ 57

الأعــداد المتحابّــةُ

واعلَم. . . بأنَّ العددَ من جهةٍ أخرى يَنْقسم قسمين: أحدهما يُقال له أعدادٌ متحابّةٌ، وهي كلُّ عَدديْن أحدهما زائدٌ والآخر ناقص، وإذا جُمِعَتْ أجزاءُ العددِ الزائدِ كانت مساويةً لجُملةِ العَدَدِ الناقص، وإذا جُمِعت أجْزاء العَدَد الناقصِ كانَت مساويةً لجُملةِ العَدَد الزائد. مثالُ ذلك: مائتان وعشرون، وهو عَدَدٌ زائد، ومائتان

وأربعةٌ وثَمانون، وهو عددٌ ناقص، فإذا جُمِعَتْ أجزاء مائتين وعشرينِ كانت مساويةً لمائَتَيْن وأربعة وثمانين، وإذا جُمِعَت أجزاءُ هذا العددِ يَكون جُمْلَتُها مائتين وعشرين. فهذه الأعدادُ وأمثالُها تُسَمّى متحابّةً، وهي قليلةُ الوجودِ، وهذه صورتها:

عدد زائد	220	مُخْرَج ربع الخُمُسِ	20	عددٌ ناقص	284
نِصفـه	110	مُخرج نصفِ الخُمُس	10	نصفــه	142
رُبعُـهُ	55	مخرج الخُمس	5	رُبعــه	71
خُمُسُـه	44	مُخْرَج الرُّبُع	4	مُخْرَج الرُّبُع	4
نصفُ الخُمُسِ	22	مخرج النّصفِ	2	مخرجُ الصنفِ	2
رُبُع الخُمُسِ	11	جُــزْؤُه	1	جُــزْؤُه	1
جُمْلَتُــه	284			جُمْلَتُــه	220

واعْلَم. . . بأنّ من خاصيةِ العَددِ أنّه يَقْبل التضعيفَ والزيادةَ بلا نهاية، ويكون ذلك على خَمْسةِ أنواعٍ: فمنها على النَّظْم الطَّبيعي. مثل هذا بالغاً ما بَلَغ: 1 2 3 4 5 6.. ومنها على نَظْم الأزواج بالغاً ما بلغ مثل هذا: 2 4 6 8 10 12 14... ومنها على نَظْم الأفراد بالغاً ما بلغ مثل هذا: 1 3 5 7 9 11. . . ومنها بالطَّرح كيفما اتّفق كما يوجَد في سائِر الحساب، ومنها بالضَّرب.

رسائل إخوان الصفا، 1:65 ـ 66

فلسفة العدد

الواحدُ يَتسّم بالوحدةِ، وهو الكاملُ الذي لا يزدادُ ولا يتناقص، ولا يَتَغَيَّرُ بالجُملة، من حالٍ بضربٍ أو قِسْمةٍ، وهو بالقُوّةِ جميعُ الأعداد، وفيه جميعُ لواحِقها.

وهذه أيضاً حالُ الواحدِ المُصْطَلح عليه في المَعدودات وهو واقفٌ فيما بينَ الأعدادِ الحاصلةِ من تراكيبه، ومن الأجزاءِ المتصاغرةِ دونَه، كالوسَطِ المُعتدِل لا

يتغيَّر بضربٍ في مثلِه كَتَغَيُّرِ الأعداد، فإنها تَزداد بالضّربِ وتتناقَص بالقِسْمَة، لا كتَغَيُّرِ الأجزاءِ فإنها تتناقص بالضَّرب وتَزْداد بالقسمة، والواحد على حاله فيما بينهما.

الواحدُ الحَقيقي غيرُ مُتَجَزّىءٍ، وإنما الواحدُ المُستعملُ في المحسوساتِ واحدٌ بالاصطلاح، سواءٌ كان وازناً أو كائلاً أو ذارعاً أو مُقَدّراً موهوماً، فَمُحالٌ أن يَقبلَ الواحدُ الحقيقيُّ تجزئةً أو أن يَتَكَثَّرَ بالقسمة.

فأما الواحدُ المُصْطَلَح على وَحدانيته فإنه قُسِمَ في صناعةِ التَّنجيم (علم الفلك) بستّين جزءاً أدقّ من الأول، وهي عندهم الدَّرَجُ، وسَمَّوها لذلك دقائقَ ـ وذلك جَري على العادة في قِسمة الدرهم بستّين فلساً، والجريبِ بستّين عشيراً ـ ثم قَسَموا تلك الدقائقَ بستّين ثانية، والثانيةَ بستّين ثالثة، والثالثةَ بستين رابعة، وعلى ذلك ما بَعدها من الخوامِس والسوادِس والسوابع والثوامِن والعواشر، وما وراء ذلك من سيماتِ الأعدادِ المواليةِ غيرُ متناهيةٍ بالطبع إلا إذا أَحَبَّ الحاسبُ الوقوفَ عند بعضها.

العَدَد هو جماعةٌ مُركَّبة من آحاد، ولذلك أُخرِج الواحدُ من جُملَتِها فلم يُسَمّ عدداً.

والأعدادُ الطبيعية هي الناشئةُ من عندِ الواحد، المتزايدةُ بواحد، وتُسمى أيضاً مُتواليةً مثل: 1، 2، 3، 4، 5...

والزّوج هو العددُ المنقسِمُ بقسمين متماثِلين ـ أعني نصفين ـ وأوّلُ الأزواجِ هو الاثنان، وتكون الأزواجُ المُتوالية: 2، 4، 6، 8، 10.

والفَرْد هو العددُ الذي لا يَنقسم بنصفين إلا بذِكْر نصفٍ معه، وأول الأفرادِ هو الثلاثة، وتكون الأفراد المتوالية: 3، 5، 7، 9، 11.

وزوجُ الزوج هو الذي يَنْقسم بنصفينِ ونصفُه بنصفين، وكذلك دائماً إلى أن يَنتهيَ إلى الواحد.

وزوجُ الفرد هو الذي يَقْبل التَّنصيفَ مَرَّةً واحدةً ولا يَنتهي إلى الواحدِ، مثل العَشرَة.

وزوجُ الزَّوج والفردِ هو الذي يَقْبَل التَّنصيفَ أكثرَ من مَرّةٍ ولا يَنتهي إلى الواحدِ، وذلك مثل الإثني عشر.

وفردُ الفرد هو الذي يَعُدُّه عددٌ فردٌ بَعْده فردٌ، وذلك مثل التسعة، فإن الثلاثة تَعُدّها ثَلاث مرّاتٍ، ومثل الخمسةَ عَشَرَ تَعُدُّها ثلاثَ مرات. . .

والعدد الأول هو الذي لا يَعُدُّهُ غيرُ الواحد ولا يكون له غيرُ الجزءِ المُسَمّى له، مثل الخَمسة فلا يَعدُّها عَددٌ غيرُ الواحدِ خمسَ مَرّاتٍ ويكون سمياً لها ـ أعني خمسة ـ وليس لها جُزْءٌ غيرُ الخُمس، وكالسبعة، والواحدُ سُبُعُها سَمِيٌّ لها ولا يَعُدّها غَيْره، ولذلك لا جزءَ لها سوى السُّبُع.

والعَددُ المتَمِّمُ هو ما يَجتمع من تضعيفِ جِذْرِ مُرَبّع بجِذْر مُرَبّع آخر، لأن مجموعَ هذين المُرَبَّعيْن يَتِمُّ بضعفِ المُتَمّم مربّعاً ثالثاً جذْرُه مجموعُ جِذْرَيْ المُرَبّعين، ومثالُه: أن أربعة مُربّعٌ جِذره اثنان، والتّسعةَ مُرَبّعٌ جذره ثلاثة، فإذا ضوعفَت الاثنان بالثلاثة اجتَمع ستّةٌ وهو المُتَمّم لأن ضِعْفَه ـ وهو اثنا عَشَرَ من مجموعِ المُرَبّعين وهو ثلاثةَ عشرَ يكون خمسةً وعشرين، وهو مُرَبّع جذره خمسة ـ مجموعُ الجِذرين.

والأعداد المتحابّة هي كلُّ عَدَدين يكون مجموعُ أجزاءِ أحَدِهما مساوياً للآخر، ويكون دائماً أحدُهما زائداً والآخرُ ناقصاً، مثل 220 ـ وهو عددٌ زائد له من الأجزاء نِصْف وهو 110، ورُبُع هو 55، وخُمُس وهو 44، وعُشُر هو 22، ونِصفُ عُشُر وهو 11، وجزءٌ من مائةٍ وعشرة وهو 2، وجزء من 55 وهو 4، وجُزء من 44 وهو 5، وجُزء من اثنين وعشرين هو 10، وجُزء من أحد عشرَ هو 20، وجُزءٌ من مائتين وعشرين وهو 1؛ ومَجموع هذه الأجزاء 284، وذلك هو العددُ الآخرُ الناقصُ لأنّ له نصفاً هو 142، ورُبعاً هو 71، وجزءاً من مائة واثنين

وأربعين هو 2 وجزءاً من أحد وسبعين هو 4، وجزءاً من مائتين وأربعة وثمانين هو واحد؛ ومجموعُ هذه الأجزاء 220، فهذان العددان إذن مُتحابّان.

البيروني في «كتاب التفهيم» من مخطوطة الخزانة الحسنية

علم العدد ومَعرفة النفس

واعلمَ. . . أنه إنما قَدّم الحكماءُ النظرَ في علم العَدَد قبلَ النّظرِ في سائرِ العلوم الرياضية، لأن هذا العلمَ مركوزٌ في كلِّ نفسٍ بالقوة، وإنما يَحتاج الإنسان إلى التأمُّلِ بالقوةِ الفكريةِ حَسْب من غير أن يأخذَ لها مثالاً من علمٍ آخر، بل منه يُؤخذ المثالُ على كلِّ معلوم. . .

وذلك أنّ العاقلَ الذهين إذا نظرَ في علم العددِ وتفكّر في كَميّةِ أجناسه وتقاسِيم أنواعه وخواصِّ تلك الأنواعِ، عَلِمَ أنها كلّها أعراضٌ، وجودُها وقِوامُها بالنفس، **فالنفسُ إذن جَوْهر،** لأن العَرَضَ لا يكون له قوامٌ إلا بالجَوْهر ولا يوجد إلاّ فيه.

رسائل إخوان الصفا، 75:1

الهندسةُ والحكمة

وأنتَ لو تحقّقَت ماهيةَ الهَنْدسة، وأنها معرفةُ نِسبةِ الأجناسِ الواقعةِ تحت الكَمّيةِ بعضِها إلى بعض، وإنما هي التي يُتَوَصّلُ بها لمعرفةِ مقدارِ كلِّ ما نحتاج إليه من مزروعٍ ومَكيل ومَوْزون ما بين مركزِ العالم وبين أقصَى محسوسٍ عنه، وعَرَفْتَ أن بها تُعْقَلُ الصُّوَرُ مُجَرّدةً عن الموادّ، ويُتَصَوّرُ حقيقةُ البرهانِ تَصَوّرَ انطباعٍ حتى لا يَذهب على القَيِّم بها ما يذهب على كثيرٍ من المُحَصِّلين في المَنْطق مهما لَزِمَ مسلكَ صناعته، ثم نرتقي بوساطةِ التدرُّبِ بها من المعالمِ الطبيعية إلى المَعالمِ الإلهية التي تَمتنعُ لغموضِ معانيها وصعوبةِ مآخذها ودقّةِ طرائقها وجلالةِ أمرِها،

وبُعْدِ تَصَوُّرِها عن أن يَنقادَ لكلِّ أحدٍ أو يُدرِكَها من عَدَلَ عن سَنَنِ البرهان لَما عَدَلْتَني عن ذلك.

البيروني في «استخراج الأوتارِ في الدائرة» ص 32.

الغَرض من الهندسة الحسيّة والعقلية

إنّ النظرَ في الهندسة الحسيّة يؤدّي إلى الحِذْقِ في الصنائع العملية كلّها، والنظرَ في الهندسة العقلية يؤدي إلى الحِذْقِ في الصنائعِ العلمية، لأنَّ هذا العلمَ [أي الهندسة] هو أحدُ الأبوابِ التي تؤدي إلى معرفةِ جوهرِ النّفس التي هي جِذْرُ العلومِ، وعُنصرُ الحكمة، وأصلُ الصنائعِ العلمية والعَملية جميعاً، أعني معرفةَ جوهر النفس.

رسائل إخوان الصفا، 101:1

حقيقة الأبعاد في الهندسة العقلية

إنّ كثيراً من المُهندسين والناظرين في العلوم يَظُنون أن لهذه الأبعادِ الثلاثة ـ أعني الطولَ والعَرْضَ والعُمقَ ـ وجوداً بذاتها وقَوامِها، ولا يَدرون أن ذلك الوجودَ إنما هو في جوهرِ الجِسْم أو في جوهرِ النفس، وهي لها كالهَيولى، وهي فيها كالصورةِ إذا انْتَزَعَتْها القوةُ المفكِّرة من المَحسوسات. ولو عَلموا أنَّ الغَرَض الأقصى من النّظرِ في العلومِ الرياضيةِ إنما هو أن ترتاضَ أَنْفُسُ المتعلِّمين بأن يَأخذوا صُورَ المحسوساتِ من طريقِ القُوى الحَسّاسة، وتَصورّها في ذاتِها بالقوةِ المفكرة، حتى إذا غابت المحسوساتُ عن مشاهدةِ الحواس لها بَقيت تلك الرسومُ التي أدَّتْها القوى الحَسّاسة إلى القوة المتَخيِّلةِ، والمتخيلةُ إلى القوةِ المُفَكِّرةِ، والمفكِّرةُ أدّت إلى القوةِ الحافظةِ مُصوَّرةً في جَوْهر النفس، فاستغنت عند ذلك النفسُ عن استخدامها القوى الحسّاسَة في إدراك المعلوماتِ عند نَظرها إلى ذاتها، ووَجَدت صُورَ المعلوماتِ كلِّها في جَوْهرها، فعند ذلك استغنت عن الجسد.

رسائل إخوان الصفا، 103:1 ـ 104.

مبادىء الجَبْــر

وإنّي لما نظرت فيما يحتاج إليه النّاس من الحساب وجدت جميعَ ذلك عدداً، ووجدت جميعَ الأعدادِ إنما تَرَكَّبَت من الواحدِ، والواحدُ داخلٌ في جميعِ الأعْداد، ووَجَدْت جميعَ ما يُلْفَظُ به من الأعدادِ ما جاوز الواحدَ إلى العَشْرة يَخْرُجِ مَخْرَجَ الواحدِ ثم تُثَنّي العشرةُ وتَثَلّثُ كما فُعِلَ بالواحدِ فتكون منها العشرونَ والثلاثون إلى تمامِ المائة. ثم تُثَنّي المائةُ وتُثلَّث كما فُعِلَ بالواحدِ وبالعشرةِ إلى الألفِ، ثم كذلك تردّد الألفُ عندَ كلّ عقدٍ إلى غايةِ المُدْرَكِ من العددِ، ووجدت الأعداد التي يُحتاج إليها في حسابِ الجبرِ والمقابلةِ على ثلاثة ضروبٍ وهي: جذورٌ وأمْوال وعَدَدٌ مُفرَدٌ لا يُنْسب إلى جذرٍ ولا إلى مال. فالجذرِ منها كلُّ شيءٍ مَضْروبٍ في نفسه من الواحدِ وما فَوقه من الأعداد ما دونَه من الكُسور. والمالُ كلُّ ما اجتمَعَ من الجِذْرِ المضروبِ في نفسه. والعددُ المُفْرَدُ كل ملفوظٍ به من العددِ بلا نسبةٍ إلى جِذْرٍ ولا إلى مال. فمن هذه الضّروبِ الثلاثةِ ما يَعْدِلُ بعضُها بعضاً وهو كقولك: أموالٌ تَعْدِل جذوراً، وأموالٌ تَعْدِل عدداً. وجذورٌ تعدل عدداً.

فأما الأموالُ التي تَعْدِل الجذورَ فمثل قولك: مالٌ يَعْدِل خمسةَ أجذاره، فَجِذرُ المالِ خمسةٌ والمالُ خمسةٌ وعشرون، وهو مثلُ خَمْسةِ أَجْذاره. وكقولك: ثُلُثُ مالٍ يَعْدِل أربعةَ أَجذارٍ فالمالُ كلُّه يَعدِل اثنى عشر جذراً وهو مائةٌ وأربعةٌ وأربعون، وجذره اثنَيْ عشر. ومثل قولك: خمسةُ أموالٍ تَعدل عَشْرَة أجذارٍ فالمالُ الواحدُ يَعْدل جذريْن وجذرُ المال اثنان، والمالُ أرْبَعَةٌ؛ وكذلك ما كَثُرَ من الأموالِ أو قَلّ يُرَدُّ إلى مالٍ واحد. وكذلك يُفْعَلُ بما عادَ لها من الأجذارِ يُرَدّ إلى مثلِ ما يُرَدُّ إليه المال.

وأما الأموالُ التي تَعْدل العددَ فمثل قولك: مالٌ يَعْدل تسعةً، فهو المالُ وجذرُه ثلاثةٌ؛ وكقولك: خمسةُ أموالٍ تَعْدل ثمانين، فالمالُ الواحدُ خُمُس الثمانين وهو ستّةَ عَشَر؛ وكقولك: نصفُ مالٍ يَعدل ثمانية عشر فالمالُ يَعْدل ستّةً وثلاثين،

وجذرُه ستّةٌ؛ وكذلك جميعُ الأموالِ زائدِها وناقِصِها تُرَدّ إلى مالٍ واحدٍ، وإن كانت أقَلَّ من مالٍ زيد عليها حَتّى تُكَمِّل مالاً تاماً، وكذلك يُفْعَل بما عادَلَها من الأعداد.

وأما الجذورُ التي تَعْدل عدداً فكقولك: جذرٌ يَعدِل ثلاثةً من العدد، فالجذرُ ثلاثةٌ والمال الذي يكون منه تسعةٌ؛ وكقولك: أربعةُ أجذارٍ تَعدل عشرين، فالجذرُ الواحدُ يَعْدِل خمسةً والمالُ الذي يكون منه خمسةٌ وعشرون؛ وكقولك: نصفُ جِذرٍ يَعدل عَشرةً، فالجذرُ يعَدِل عشرين والمال الذي يكون منه أرْبَعمائة. ووجدت هذه الضروبَ الثلاثةَ، التي هي الجذورُ والأموالُ والعَدَد، تَقْتَرِن فيكون منها ثلاثةُ أجْناسٍ مقترِنةٍ وهي أموالٌ وجُذورٌ تَعدل عدداً. وأموال وعَدَدٌ تَعدل جذورا. وجذور وعَدَدٌ تَعدِل أموالاً.

الخوارزمي في «كتاب الجَبْرِ والمقابلة» ص 16 ـ 18

حقيقـةُ الجَبْـر

إذا كانت أشياء مُختلفةُ الأجناسِ متعادلةٌ قامت مقامَ المتوازية في كَفَّتي الميزان قد استوى لسانُه واعتدل عَموده.

وظاهرٌ أنّك إذا رفعتَ شيئًا من أحدِ الأجناسِ وَجَب رَفْعُ مثلِه في الجنسِ والقَدْر من الكَفّةِ الأخرى ليبقى الاعتدالُ والحالُ على هَيْأَتِه. وكذلك إذا وضعتَ شيئاً في أحَدِها وَجَبَ وضْعُ مثلِه في الأخرى، فلذلك إذا حَصَلَ مقاديرُ معادِلةٌ لماقديرَ أُخرى وكان في إحدى الجَنْبَتَين استثناءٌ ونقصانٌ وَجَب جَبْره بإزالته، ثم لَزِم منه زيادةُ مِثْله على الجَنْبة الأخرى. وهذا هو الجبر.

مثاله: أنْ يَكون في إحدى الجَنْبَتين مائةُ درهمٍ إلا أربعةَ عشرَ ديناراً، وفي الأخرى ثلاثةَ عشرَ إسْتارِ جديدٍ إلا اثنيْ عشرَ درهماً، وهما متعادلان، فالجبرُ في ذلك أن يُتَمّمَ المائةُ درهمٍ بإسقاط الاستثناءِ الذي هو أربعةَ عشرَ ديناراً، ونَزيدها على الجَنْبة الأخرى فيَصير فيها ثلاثةَ عشرَ إستارَ حديد وأربعةَ عشرَ ديناراً إلا اثني

عشر درهماً، ثم تُكَمِّل أيضاً هذه الجنبةُ بإسقاطِ الاستثناء الذي هو اثنا عشرَ درهماً وتزيدُها على الجنبة الأخرى فَيَحْصلُ بعد الجبرِ مائةٌ واثنا عشرَ درهماً تَعْدِل ثلاثةَ عشرَ إستار حديد وأربعةَ عشرَ ديناراً.

حقيقة المُقابلة

وأما المُقابلةُ بعد الفراغِ من الجبْر فهو أن تنظُرَ إلى المُتجانساتِ في الجَنْبتين فَتُسْقِطَ من إحداهما الأقلَّ ومن الأخرى ما يُساويه؛ مثالُه: أن يكونَ في إحدى الجَنْبَتين مائةٌ واثنا عشرَ درهماً متعادلين فَتكون المُجانَسةُ فيما ذكرنا الدراهمَ لأن في كلٍّ واحدةٍ من الجَنْبَتين مقداراً منها، والأقلّ اثنا عشر، فَنُلْقيه، ومن الأخرى مِثله فيبقى مائةُ درهمٍ تَعْدِلُ ثلاثةَ عشر إستار حديد.

المفردات المتعادلة

مدارُ صناعةِ الجَبْر على ثلاثة أركان:

أحدهما: عددٌ مُطْلَقٌ غيرُ مضاف.

والثاني: عَدَدٌ مُضافٌ هو جِذْر المال.

والثالث: عَدَدٌ مضافٌ هو مالُ الجِذْر، ويَقَع بينهما ثلاثةُ ازدواجات:

أوّلها: جذرٌ تعدل عدداً، ومعناه ـ أي مالُ جِذْرِه أو عِدّةٌ من جذوره ـ كذا عدداً.

والثاني: أموالٌ تَعْدِل عدداً، ومعناه ـ أي مالٌ وأموالٌ ـ هو كذا عدداً.

والثالث: أموال تعدل جذوراً، ومعناه ـ أي مالٌ وأموال ـ تساوي جِذْر أَحَدِهما أو جذورَه.

البيروني في كتاب «التّفهيم»، مخطوطة الخزانة الحسنية.

العـلوم الطبيعيـة

حقيقةُ الإبصار في علم المناظر

(إنَّ البَحْث عن كيفية إحساسِ البَصر) مع غموضه وصُعوبةَ الطريقِ إلى معرفة حقيقتِه ـ مُرَكَّبٌ من العلومِ الطبيعية والعلوم التّعليمية (أي الرياضية).

أما تَعَلُّقه بالعِلم الطبيعيّ فلأنّ الإبصارَ أحدُ الحواسِّ، والحواسُّ من الأمورِ الطبيعية. وأما تعلُّقُه بالعلومِ التعليميةِ فلأنَّ البَصر يُدْرِك الشكلَ والوَضْعَ والعِظَمَ والحَرَكَةَ والسكونَ، وله مع ذلك تَخَصُّصٌ بالسُّموتِ المُستَقِيمة، والبحثُ عن هذه المعاني إنما يَكون بالعلوم التَّعليمية. . .

وقـد بَحَـثَ المُتَحّققـون بعلـمِ الطبيعـةِ عـن حقيقـةِ هـذا المعنـى بحَسَـب صناعَتِهم. . . فاستقَرَّت آراءُ المُحَصّلين منهم على أنَّ الإبصارَ إنما يكونُ من صورةٍ تَرِدُ منَ المُبْصَرِ إلى البَصَر، منها يُدْرِك البصرُ صورةَ المُبْصَرِ.

فَأَما أصحابُ التَّعاليم فإنَّهم عُنُوا بهذا العلمِ أَكْثر من عناية غَيْرِهم. . . إلا أنّهم على اختلافِ طبقاتِهم وتباعُدِ أزْمانهم وتَفَرّقِ آرائهم متَّفِقون، بالجملةِ، على أنَّ الإبصارَ إنما يكون بشعاعٍ يَخْرج من البَصَر إلى المُبْصَر، وبه يُدْرِكُ البَصَرُ صورةَ المُبْصَر، وأن هذا الشعاعَ يَمتدُّ على سمُوتِ خطوطٍ مستقيمةٍ أطرافُها مجتمعةٌ عند مركزِ البَصر، وأنّ كلَّ شعاعٍ يُدْرَكُ به مُبْصَرٌ من المُبْصَراتِ فَشَكْلُ جملتِه شكلُ مخروطٍ رأْسُه مركزُ البَصَرِ وقاعدتُه سطحُ المُبْصَر، وهذان المعْنيان ـ أعني رأيَ أصحابِ الطّبيعة ورأيَ أصحابِ التّعاليم ـ متَضادّان متباعدان إذا أخِذَا على ظاهِرهما.

ابنُ الهيثم في «كتاب المناظر» ص 59 ـ 60

إن إشراقَ جميعِ الأضواءِ إنما هو على سُموتِ خطوطٍ مُستقيمةٍ فقط، وإنَّ كلَّ نقطةٍ من جِسْم مُضِيءٍ ـ ذاتياً كان الضوءُ أو عرضياً ـ فإنَّ الضوءَ الذي فيها يُشْرِق منه ضوءٌ على كلِّ خطٍّ مستقيمٍ يَصِحُّ أنْ يُتَوَهَّمَ ممتداً منها في الجسم المُشِفّ

المتَّصِلِ بها، فَيَلْزم من ذلك أن يكونَ الضوءُ يُشْرِق من كلِّ نقطةٍ من كلِّ جسمٍ مضيءٍ في الجِسْم المُشِفّ المتَّصِلِ بها إشراقاً كُرياً ـ أعني على خَطٍّ مستقيم ـ يَصحّ أنْ يَمتدَّ من تلك النقطة في الجِسْم المُشِفّ. ويَلْزم أن يكونَ الجسمُ المُشِفّ ـ هواءً كان أو غيرَه ـ إذا أضاءَ بضوءٍ ما ـ أيَّ ضوءٍ كان ـ فإنَّ الضوءَ الذي فيه هو ضوءٌ يُشرِف عليه من كلِّ نقطةٍ من الضوءِ الذي منه أضاءَ ذَلِك الجسمُ المُشِف على كلّ سَمْتٍ مُستقيم يَمْتَدّ من تلكَ النُّقْطة في ذلك الجسم. فعلى هذه الصفةِ يكون إشراقُ جميعِ الأضواءِ من جميعِ الأجسام المُضيئة.

المصدر المتقدم، ص 111

إن كلّ جِسْم مُضيءٍ، بأيِّ ضوءٍ كان، فإنَّ الضوءَ الذي فيه يَصْدُر منه ضَوْءٌ إلى كلِّ جهةٍ تقابله، فإذا قابَل البَصرُ مُبْصَراً من المُبصَرات وكان المبصَرْ مضيئاً بأيِّ ضوءٍ كان، فإنَّ الضوءَ الذي في المُبْصَر يَرِد منه ضوءٌ إلى سَطْح البَصر. . . (و) إن من خاصّةِ الضوءِ أن يُؤثِّر في البَصَرِ وإنَّ من طبيعة البَصر أن يَنْفعل بالضوءِ. فَأَخلِق بأن يكون إحساسُ البَصَرِ بالضوءِ الذي في المُبْصَر إنما هو من الضوءِ الذي يَرِدُ منه إلى البصر.

. . . إن كلَّ جسمٍ مُتَلَوّنٍ مُضيءٍ بأيِّ ضوءٍ كان فإن صورةَ اللونِ الذي في ذلك الجسمِ تَصْحَب أبداً الضوءَ الذي يَصْدر عنه إلى كلّ جهةٍ تقابِلُ ذلك الجسمَ، ويكونِ الضوءُ وصورةُ اللونِ أبداً معاً. . . وإذا كان الضوءُ واللونُ يَرِدان معاً إلى سطحِ البَصَر، وكان البصرُ يُحِسُّ بالضوءُ الذي في المُبْصَر من الضوءِ الذي يَرِد إليه من المُبْصَر، فَأَخْلِق بأن يكون إحساسُ البَصَرِ باللونِ الذي في المُبْصَر أيضاً إنما هو من صورةِ اللونِ التي تَرِدُ عليه من الضوء.

وأيضاً فإنَّ صورةَ اللونِ تكون أبداً ممتزِجةً بصورةِ الضَّوء، وغيرَ مُتَميِّزةٍ عنها، فليس يُحِسّ البصرُ بالضوءِ إلا مُلْتَبِساً باللون. فأَخْلِق بأنْ يكونَ إحساسُ البصرِ بلونِ المُبْصَرِ والضوء الذي فيه إنما هو من الصورةِ المُمْتَزِجَةِ من الضوءِ واللونِ الذي يَرِدُ إليه من سطح المُبصَر.

وأيضاً فإنَّ طبقاتِ البَصرِ المسامِتَةِ لوسطِ مُقَدَّم البَصرِ مُشِفَّةٌ مُتماسَّةٌ، والأولى منها ـ وهي القَرْنية ـ مماسَّةٌ للهواءِ الذي فيه تَرِد الصورةُ، ومن خاصّة الضوءِ أنْ يَنْفُذَ في كلِّ جِسْم مُشِفٍّ، وكذلك خاصة اللونِ أن تَنْفُذ صورتُه التي تَصْحُب الضوءَ في الجسمِ المُشِفّ، ولذلك تمتدّ في الهواءِ المشفّ كامتدادِ الضوءِ، ومن طبيعةِ الأجسام المُشفَّة أن تقبلَ صورةَ الأضواءِ والألوانِ وتُؤَدِّيها إلى الجهةِ المقابلةِ لها، فالصورةُ التي تَرِدُ من المُبْصَرِ إلى سطحِ البصرِ تَنْفُذ في شفيفِ طبقاتِ البَصر من الثّقْبِ الذي في مقدَّم العِنَبِية، فهي تَصِلُ إلى الرُّطوبة الجَليدية وتَنْفُذ أيضاً منها بحَسب شفيفِها. فأَخْلِق بأن تكون صبقاتُ البَصرِ إنما كانت مُشِفّةً لتَنفذ فيها صُوَرُ الأضواءِ والألوانِ التي تَرِد إليها.

فَلْنُحَرِّرْ الآنَ ما تَألَّف من جميعِ ذلك فنقول: إن البصرَ يُحِسّ بالضَّوءِ، واللونِ الذي في سَطْح المُبْصَرِ وتَنْفذُ في شفيف طبقاتِ البَصَر. . . وهذا المعنى هو الذي استقرّ عليه رأيُ أصحابِ الطبيعةِ في كيفية الإبصار.

فنقول الآنَ إن كيفيةَ الإبصارِ لا تَصِحُّ أن تكونَ بهذه الصفةِ فَقَط، لأنّ هذه الصفةَ تَنْتقِض وتَبْطل إذا لم يَنْضَفْ إليها غيرُها، وذلك أنّ كلَّ جِسْم مُتَلَوّنٍ مضيءٍ، فإن ضوءَه ولونَه تمتدُّ صورتُهما في الهواءِ المُشفِّ المتّصل به إلى جميعِ الجهاتِ المقابلة له. وقد يُقابل البصرَ في الوقتِ الواحدِ مُبْصَراتٌ كثيرةٌ مختلِفةُ الألوانِ، كلّ واحدٍ منها بينه وبين البَصَرِ سموتٌ مستقيمةٌ في الهواءِ المتّصلِ المتوسِّط بينه وبينها. وإذا كان المُبْصَر المقابِل تَرِدُ صورةُ الضوءِ واللونِ اللذين فيه إلى سطح البصرِ فكلُّ واحدٍ من المُبْصَراتِ التي تقابِلُ البصرَ في وقتٍ واحدٍ تَرِدُ صورةُ ضَوْئه ولونِه في ذَلك الوقتِ إلى سَطْح البَصَرِ. وإذا كانت الصورةُ تمتدُّ من المُبْصَر إلى كلِّ جهةٍ تُقابِلُه، وكانت إنما تصلُ إلى البَصَرِ من أجلِ مقابَلَته، فإن الصورةَ التي تَصِل من المُبْصَر إلى البَصَرِ تَصِلُ إلى جميعِ سَطْحِ البَصَر.

وإذا كان ذلك كذلك فإنَّ البصرَ إذا قابَلَ مُبْصَراً من المُبصَراتِ ووصلت صورةُ لونِه وضوئه إلى سطحِ البَصر، وحَضَر في الوقتِ مُبْصَراتٌ أُخَرٌ، مختلفةُ

الألوانِ مقابِلةٌ للبصر، فإنَّ كلَّ واحدٍ من تلك المُبْصرات قد وَرَدَت صورةُ ضَوْئه ولونِه إلى سطحِ البَصر، وتكون صورةُ كلِّ واحدٍ من جميعِ تلك المُبصَراتِ في وقتٍ واحدٍ ألوانٌ كثيرةٌ مختلفةٌ وأضواءٌ كثيرةٌ مختلفةٌ كلّ واحدٍ منها قد مَلأ سطحَ البَصر، فتَحْصُل في سطحِ البصرِ صورةٌ ممتزجةٌ من ألوانٍ مُختلِفَة وأضواءٍ مختلفة.

فإن أحَسَّ البَصَر بتلك الصورةِ الممتزجةِ فهو يُحِسُّ بلونٍ مخالِفٍ لِلَوْن كلٍّ واحدٍ من تلك المُبصَرات. وإن أحَسّ بواحدةٍ من تلك الصورةِ ولم يُحِسّ بالباقية أدركَ واحداً من المُبْصَرات ولم يُدْرِك الباقيةَ، وهو يُدْرِك جميعَ تلك المُبصَرات في وقتٍ واحدٍ ويُدركها مُتَمَّيزةً. وإن لَم يُحِس بواحدةٍ من تلك الصُّورِ فليس يُحِسّ بشيءٍ من المُبْصراتِ المُقَابلة، لكنّه يُحِسّ بجميعَها.

وأيضاً فإنَّ المُبْصَرَ الواحِدَ قد تكونُ فيه ألوانٌ مختلفةٌ وتخطيطٌ وترتيبٌ، وكلّ جُزْء من أجزائه يَصْدر منه الضوءُ واللونُ اللذان في جميعِ السُّموتِ المُستقيمةِ التي يَصِحُّ أنْ تمتدَّ في الهواءِ المتَّصِلِ به...

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» ص 137 ـ 139

إحساسُ البَصر بالضوء

إنّ البصرَ إنّما يُحِسّ بالضوءِ واللونِ اللذين في سَطْح المُبْصَرِ من صورةِ الضوءِ واللونِ اللذين في سَطْح المُبْصَر التي تمتدُّ من المُبْصَر إلى البَصَر في الجسمِ المُشف المتَوَسّط بين البَصَرِ والمُبْصَرِ، وإن البَصَرَ ليس يُدْرِك شيئاً من الصورِ التي تَرِدُ إليه من سموتِ الخطوطِ المستقيمةِ التي تُتَوَهّمُ ممتدّةً بين المُبْصَرِ وبين مركزِ البصرِ فقط التي هي أعمدةٌ على جميعِ سطوحِ طبقاتِ البَصر...

وهذا هو كيفيةُ ازبصارِ بالجملة، لأنَّ البصر ليس يُدرِكُ من المُبصَرِ بمجرد الحِسّ (لا الضوءَ واللونَ اللذين في المُبْصَر فقط، فأما باقي المعاني التي يُدْرِكها

البصرُ من المبصَر ـ كالشكلِ والوضعِ والعِظَمِ والحركةِ وما أشبَهِ ذلك فليس يُدرِكها البصرُ بمجرد الحِسِّ، وإنما يُدرِكُها بقياسٍ وأماراتٍ.

ابن الهَيثم في «كتاب المناظر» ص 159 ـ 160

قابليةُ المُبصَرات للتغيُّر

وجميعُ المُبْصَراتِ التي في عالمِ الكونِ والفسادِ قابلةٌ للتغيُّر في ألْوانها وفي أشكالِها وفي أعْظامِها وفي هيئاتِها وفي ملاستِها وخشونتِها وفي ترتيب أجزائها وفي كثيرٍ من المعاني الجزئيةِ التي تكون فيها، لأنّ طبيعتَها مستحيلةٌ متغيِّرةٌ، ولأنها مع ذلك مُهَيَّأةٌ للانفعالِ بما يَعْرِض فيها من خارج، فالتغيُّر طبيعيٌّ لها، والتغيُّر الذي يَصِحُّ أنْ يُدرِكه البصرُ ممكنٌ في جميعها وإن كان فيها ما ليس يُمْكِن أن يَظْهَرَ للبصرِ تغيُّرُه في الاستحالة، فليس بشيءٍ منها ليس يُمكن أن يَعْرِض له من خارج تَغَيُّرٌ يَصِحُّ أن يَظهر للبصر، فليس شيءٌ من المُبْصَرات التي في عالم الكونِ والفساد ليس يُمكن أن يَقْبل تغيراً يَظهر للبصر.

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» ص 1:336

الإبصار بالبديهة وبالتأمُّل

الإبصار يكون على وجهين: إبصارٌ بالبديهة وإبصارٌ بالتأمّل. والإبصارُ بالبديهة يُدْرِك من المُبْصَرِ المعانيَ الظاهرةَ فقط، وليس يتحقَّقُ بالبديهة صورةَ المُبْصَر.

والإبصارُ بالبديهة يكون بمجَرّدِ البديهة، وقد يكون بالبديهة مع تَقَدُّم المعرفة. والإبصارُ بمجرّدِ البديهة هو إبصارُ المُبْصَرات التي لا يَعرفها البَصَرُ في حالِ ملاحظتِها ولا يتأمَّلُها مع ذلك في الحال.

والإبصار بالبديهة معَ تَقدُّمِ المعرفةِ هو إبصارُ المبصَرات التي تقدّمت معرفةُ

البَصَرِ بها إذا عَرَفها البصرُ في حال ملاحظتها ولم يَسْتَأنف مع ذلك تَأَمُّلها، وعلى كلا الحالين ليس يُدرِك بالبديهة حقيقةَ المُبْصَرِ، تَقَدّمت معرفتُه بالمُبْصَر أو لم تتقدّم معرفتُه به.

والإبْصار بالتأمُّل يكون على وَجْهَين: إبصارٌ بِمُجَرّدِ التأمل، وإبصارٌ بالتأمل مع تقدُّم المعرفة.

والإبصارُ الذي يكون بمُجرد التأمل هو إبصارُ المبصَرات التي لم يُدْرِكها البصرُ من قبل، أو ليس يَذْكُر إدراكَه لها إذا تأمّلَها في حالِ إدراكها.

والإبصارُ بالتأمُّل مع تَقَدُّم المعرفةِ هو إبصارُ جميع المبصَراتِ التي قد أدْرَكها البَصَرُ من قَبْل وهو ذاكرٌ لإبصارِها إذا استَأنَف مع معرفتها تَأَمُّلها واستقراءَ المعاني التي فيها. وهذا الإبصارُ ينقسم قسمين:

أحدهما: هو الإبصار المَألوف للمبصَرات المألوفة، وهذا القسمُ يكون بالأماراتِ التي تُدرك باليسيرِ من التأمل واستقراءِ بعض المعاني التي في المُبصَر مع تقدُّم المعرفة، ويكون هذا الإبصارُ في أكثرِ الأحوال في زمانٍ غيرِ محسوس، وليس يكون ما يُدْرَك على هذه الصِّفةِ إدراكاً في غاية التّحقيق.

والقسمُ الثاني: هو الذي يكون بغايةِ التأمُّلِ واستقراءِ جميع المعاني التي في المُبصَر في حال إدراكِ المُبْصَرِ مع تَقَدّم المعرفةِ بذلك المُبْصَرِ، ويكون في الأكثر في زمانٍ محسوسٍ، ويَخْتلف زمانُه بحَسَبِ المعاني التي تكون في المُبْصَرِ. والإبصارُ الذي بهذه الصفةِ هو الذي تُدْرَك به المبصراتُ المَألوفة إدراكاً في غاية التحقيق.

ابن الهيثم في «كتاب المناظر» 1:337 ـ 338

شروط الرؤية بالعين

جميعُ ما يُرى بالعينِ فإنما يَتحقَّقُ رؤيتُه عند اجتماع شرائطَ ثمانية:

أحدها: سلامةُ القوة والروحِ والالات (يعني الأعصاب وآلات الإبصار). . .

وثانيهما: أن يكون ما تُقْصَدُ رؤيتُه بحيث يُمكن ذلك فيه، وذلك بأن يكون مُلَوناً مضيئاً بذاته أو مستنيراً بغيره.

وثالثهما: أن يكون على وضعٍ مخصوصٍ من الحاسَّة، وذلك بأن يكون محاذياً لها أو محاذياً لصقيلٍ يُحاذيها كما يُرى الشيءُ في المِرْآة. . .

ورابعها: أن يَتَوسَّط بينَ الحَدَقةِ والمَرئى جسمٌ شفّافٌ كالهواءِ والماءِ فذلك ما يكون في داخل المُقْلةِ أو في داخل العصب النّوري، فإنه لا يرى.

وخامسها: أن لا يكون بينَ الحَدَقة والمرئي حجابٌ يَمْنَع الرؤيةَ. . .

وسادسها: أن لا يكون المرئيُّ بغاية القربِ من الحَدَقَةِ حتّى يَماسّها أو يَقْرب جداً منها، ولذلك لا نرى الأجسامَ التي تُلاقي العين.

وسابعها: أن لا يكون المرئيُّ بغاية البُعد عن الحَدَقةِ، ويَخْتلف ذلك باختلافِ المَرْئي، فالكواكبُ تُرى وإن كانت بعيدةً جداً، وذلك لأجلِ إفراط عِظَمِها. . .

وثامنها: أن لا يكون المرئيُّ صغيراً جداً، وهذا الصِّغَرُ قد يَبْلغ إلى غايةٍ لا يمكن معها الرؤيةُ ـ وإن قَرُب ـ كما في صغار الهباء. . .

ابن النفيس في «المهذب» ص 83 ـ 84

رأي الرياضيين والطبيعيين في إدراك المُبصَرات

للفلاسفة في إدراكِ المُبْصَرات رأيان:

أحدهما: رَأْيُ الرياضيين وأكثر الأطباء، وهو أن يكون بشعاعٍ يَخْرج من العَيْن ويلاقي المبصَر.

وثانيهما: رأي أكثر الطبيعيين، وأنه يكون بوصولِ شَبَحِ المرئي إلى العين. . . فمنهم من يقول إن وصولَ هذا الشبحِ على هيأةِ مخروطين قاعدتُهما

المُبْصَر وزاويتُهما في الرطوبة الجليدية، وموقعُ الشَّبَحِ عند هؤلاء هو في سطحِ هذه الرطوبة. . . ومنهم من يَجْعل موقعَه في الطبقةِ العَنْكَبوتية ثم بعد ذلك يَكْثف بتأدِّي ذلك إلى القوةِ الباصرة.

وأما الحقُّ في هذا الذي لا محجّة فيه فهو أن الشَّبَح يَقع على الروح الذي في داخلِ المُقْلة ثم يَنقله ذلك الروحُ من كلّ واحدةٍ من المُقلتين في العَصَب النّوري إلى أمام القوةِ الباصرة، وهناك يَتّحد الشبَحان شبحاً واحداً بانطباقِ أحدهما على الآهر فتُدْرِكه القوةُ الباصرة، ثم يَنْتَقل إلى داخل البَطن المقدَّم من الدِّماغِ فَيَبقى هناكَ محفوظاً، فكلّ وقتٍ تَلْحظ النفسُ ذلك الشبحَ تَتخيل ذلك المَرْئي.

ابن النفيس في «المهذب» ص 86 ـ 88

حقيقـة الصـوت

الصوت ماهيةٌ بديهيةٌ لأنه من الكيفيات المَحسوسةِ، وقد اشتّبه عند البعضِ ماهيتُه بسببِه القريبِ أو البعيدِ، فقيل: الصوتُ هو تَمَوُّج الهوَاءِ، وقيل: هو قلعٌ أو قرعٌ.

والحَقُّ أنَّ ماهيتَه ليست ما ذُكِر، بل سَبَبُ الصوتِ القريبِ التَّمَوُّجُ، وليس التموُّجُ حَرَكةً انتقاليةً من هواءٍ واحدٍ بعينه بل هو صَدْمٌ بعد صَدْم، وسكونٌ بعد سكون، فهو حالةٌ شهبيةٌ بتَمَوُّجِ الماءِ في الحوضِ إذا أُلقِيَ حَجَرٌ في وَسَطِه، وإنما كان التموُّج سبَباً قريباً، لأنه مَتى حَصَلَ التموُّج المَذكورُ حَصَلَ الصوتُ، وإذا انتفَى انتفى، فإنّا نَجِدُ الصوتَ مستمِرّاً باستمرارِ تَمَوُّجِ الهواءِ الخارجِ من الحَلْق والآلاتِ الصناعيةِ ومُنْقَطِعاً بانقطاعه، وكذا الحالُ في طنينِ الطَّسْت، فإنه إذا سَكَن انقطع لانقطاعِ تَمَوُّجِ الهواءِ حينئذ.

وسبب التموُّج قَلع عنيف، أي تفريق شديد، أو قَرْع عنيف، أي إمساس

شديد، إذ بهما يَنفلت الهواء من المسافة التي يسلكها الجسم القارع أو المقلوع إلى الجنبتين بعنف وينقاد له ـ أي لذلك الهواء المنفلت ـ ما يجاوره من الهواء إلى أن ينتهي إلى هواء لا ينقاد للتموج فينقطع هناك الصوت كالحجر المرمي في وسط الماء.

ثم الصوت كيفيةٌ قائمةٌ بالهواء تَحدث بسبب تموُّجه بالقرع أو القلع يحملها الهواء إلى الصِّماخِ فَيُسمَع الصوت لوصوله إلى السامعة لا لتعلّق حاسّةِ السمعِ بذلك الصوت، يَعني الإحساس بالصوت يتوقف على أن يصلَ الهواءُ الحامِل له إلى الصماخ.

التهانوي في «الكشاف» 4:204 ـ 205

الصورة والمادة

والصورةُ هي في الجسمِ الجَوْهَرُ الجِسْمانيُّ مثل شكلِ السرير في السرير، والمادة مثل خَشَبِ السرير. فالصورةُ هي التي بها يَصير الجَوْهَر المُتَجَسّم جوهراً بالفعلِ، والمادّةُ هي التي بها يكون جوهراً بالقُوة، فإنّ السريرَ هو سريرٌ بالقوةِ من جهة ما هو خَشَب، ويَصير سريراً بالفعلِ متى حَصَل شَكلُه في الخشب.

والصورةُ قِوامُها بالمادّة، والمادّةُ موضوعةٌ لحَمْل الصُّور، فإن الصُّوَرَ ليس لها قوامٌ بذاتِها وهي محتاجةٌ إلى أن تكونَ موجودةً في مَوضوع، وموضوعُها المادّة، والمادّة إنما وجودُها لأجلِ الصُّورِ فكأنَّ الغرضَ الأولَ إنما كان وجودَ الصُّورِ، ولمّا لم يكن لها قوامٌ إلا في موضوعٍ ما، جُعِلَت المادّةُ موضوعةً لتَحَمّل الصُّور، فلذلك متى لم توجَدْ الصُّوَرُ كانَ وجودُ المادّةِ باطلاً؛ وليس في المَوجوداتِ الطبيعيةِ شيءٌ باطل. فلذلك لا يُمكن أن توجَدَ المادّةُ الأولى خِلْواً من صورةٍ ما، فالمادّة مبدأٌ وسَبَبٌ على طريق الموضوعِ لحَمْلِ الصورةِ فقط، وليست هي فاعلةٌ ولا غايةٌ ولا لها وجودٌ وَحْدها بغيرِ صورة. والمادّة والصورة كلٌّ واحدٍ منهما يُسَمّى بالطبيعة، إلا أن أحراهما بهذا الاسم هو الصورةُ. مثالُ ذلك البَصَر،

فإنه جَوْهرٌ وجسمُ العينِ مادّتُه، والقوةُ التي بها يُبْصرُ هي صورتُه، وباجتماعهما يكون البصرُ بصراً بالفعل. وكذلك سائرُ الأجسامِ الطبيعية.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 36 ـ 37

الصورة في عُرف الحكماء

تُطْلَق على معانٍ: منها كيفيةٌ تَحْصل في العقلِ هي آلةٌ ومِرآةٌ لمشاهدةِ ذي الصُّورةِ، وهي الشَّبَحُ والمثالُ الشبيهُ بالمُتَخَيّلِ في المِرآة. ومنها ما يَتَمَيّز به الشيءُ مطلقاً سواء كانَ في الخارج ـ ويُسَمّى صورةً خارجية ـ أو في الذّهن ـ ويُسَمّى صورةً ذِهنية. ومنها الصورةُ الذهنية، أي المعلومُ المتَمَيّزُ في الذِّهن، وحاصلُه الماهيةُ الموجودةُ بوجودٍ ظَنّي أو ذِهني... ومنها ما به يَحْصل الشيءُ بالفعلِ كالهَيأةِ الحاصلةِ للسريرِ بسبب اجتماعِ الخَشَبات، ومقابِلُه المادَّة، بمعنى ما به الشيءُ بالقوة كقِطَعات السّرير.

التهانوي في «الكشاف» 4:228 ـ 230

الطـاقـة

فأما الطاقةُ فهي وفاءُ القوةِ بالمَحْمول عليها، وهي مُستعمَلَةٌ في الحيوانِ وفي قُوته خاصّةً، وفي الأثقال الجِسمانية.

وقد تُستعمل أيضاً في الأثقالِ النّفسانية ـ تَشبيهاً واستعارةً ـ فيُقال: فلانٌ يُطيق حَمْل مائةٍ مِنا، أي في قُوته وفاءٌ بهذا الثّقل إذا حَمله، ويقال: فلانٌ يُطيق الكلامَ، ولا يطيقُ النظرَ ولا الغَمّ ولا السرور، فإنْ استُعمِل في غيرِ الحيوان فَعلى المجازِ البعيد.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 96

الطبـــع

الطبع هو كلُّ هيأةٍ يُستَكْمل بها نوعٌ من الأنواعِ، فِعْلِيةً كانت أو انفعاليةً، وكأنّها أعمُّ من الطبيعة.

وقد يكون الشيءُ عن الطبيعةِ وليس بالطَّبعِ مثل الأُصبُع الزائد...

ولعموم الطَّبع للفعلِ والانفعالِ كان أعَمّ من الطبيعةِ التي هي مَبدأٌ فعلي.

الغزالي في «معيار العلم» ص 299

الطبيعـــة

الطبيعة هي القوةُ المُدَبِّرةُ لكلِّ شيءٍ مما في العالَم الطبيعي، والعالَمُ الطبيعيُّ ما تَحْت فَلَكِ القَمَر إلى مَرْكزِ الأرض.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 82

الطبيعةُ والعلومُ الإلهية

فأما مَن تَدرّب في المعانِي الطبيعيةِ ثم حَظِي بالعلومِ الإلهية فإنّه يَستعين بأصولِ الطبائعِ على تقريرِ المَعاني الإلهية، ويَدّعي أنها كلَّها أعلامٌ دالّةٌ لذوي الألبابِ على المعاني العَقْلية التي القُوّةُ المُتَخيّلةُ صالحةٌ لأن تَتفرّد بذاتِها لِضَربٍ من التّمييز، فهي، إذن، كأنّها صورةٌ للروحِ الحِسيّةِ ومادّةٌ للنفسِ النُّطقية، فكأنّها روحانيةً من جهةٍ وجسمانيةً من جهة.

ثم هي من فرط اللَّطافةِ بحيث توجَد على الدوامِ قابِلةً من النفس النطقيةِ آثارَ صُورِها العقلية، ومن الروحِ الحِسيّةِ آثارَ مُدْرَكاتِها الجُزئية، بل قابلةً من اختلافِ الأشكالِ الفَلَكية آثاراً مُفْتَنّةً، ومن صنوفِ الحِكَم الإلهية آثاراً مُفتَنّةً، وذلك بحسب صفائها ودَرَنِها تَعْرض لها الانفعالاتُ المُتعاقبة، وبحَسَب اتّحادها تَعْرِض للقوة الشوقية

انبعاثاتٌ داعية، وبحَسب دواعيها تَعْرِض للقوةِ المُحَرِّكةِ سياقةُ البَدن إلى المَدْعوّ.

فإذَن، الأسبابُ المُوَلِّدةُ للحَركاتِ الحَيوانية هي الانفعالاتُ المُتَولِّدة من الأشكالِ الفَلَكية، إما في القوةِ الشّوقية بوساطة القوةِ الخيالية، وإما في القوةِ الخَيالية بوساطة القوةِ الشوقية، وإما في كِلَيْهما بحسب اتحادهما، أعني إذا كانت الحركاتُ طوعيةً؛ ثمّ النفسُ النُّطقية تَصير مُدَبِّرةً لها ومستوليةً عليها.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 116 ـ 117

الطبيعيـــات

وأما (علم) الطبيعياتِ فهو بَحْثٌ عن عالَمِ السمواتِ وكواكِبها وما تَحتها من الأجسامِ المُفْرَدةِ كالماءِ والهَواء، والتُراب والنارِ، وعَن الأجسامِ المُرَكَّبة كالحَيوانِ والنباتِ والمعادنِ وعن أسبابِ تَغَيُّرِها واستحالَتها وامتزاجها. وكذلك يُضاهي بحثَ الطبِّ عن جسمِ الإنسان وأعضائه الرئيسيةِ والخادمة، وأسبابِ استحالةِ مزاجه.

وكما ليس من شرطِ الدينِ إنكارُ علْمِ الطبِّ فليس من شَرْطه أيضاً إنكارُ ذلك العلم إلا في مسائلَ مُعينةٍ ذكرناها في كتاب (تهافت الفلاسفة)، وما عداها مما يَجب المُخالفةُ فيها، فعند التأمُّل يَتبيّن أنها مُندرجةٌ تَحتها؛ وأصلُ جُملتها أن تَعلمَ أن الطبيعةَ مُسَخّرةٌ لله تَعالى، لا تَعْمل بنفسها، بل هي مُستعمَلَةٌ من جِهة فاطِرها؛ والشمسُ والقمرُ والنجومُ والطبائعُ مُسخَّراتٌ بأمره لا فعلَ لشيء منها بذاتِه عن ذاته.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» ص 79 ـ 80

الفَلَــك

موضوع علم الفلك وبراهينه

وشَرفُ كلِّ علمٍ إمّا بشَرَف موضوعه وإمّا بوثَاقةِ براهينه وإمّا بهما معاً، لذلك شَرُفَ علمُ الهيئة.

أما موضوعهُ فإنّه من أعجَبِ صُنْعِ الله ـ تعالى ـ وأعظمِ خلْقِه وأَحْكَمِ فعلِه. وأمّا براهينهُ فهندسيةٌ وحسابيةٌ قَطْعية. وفائدةُ هذا العلم عظيمةٌ لِمَن نظر في الآياتِ السماويةِ والحركاتِ الفلكية، فإنّ للفِكْرِ فيها مجالاً واسعاً، ودليلاً على وجودِ الصانع ـ سبحانه وتعالى ـ قاطعاً.

ولا بدّ في هذا العلمِ من تقديمِ تَصوُّراتٍ وإنشاءِ مقدّماتٍ تكون مادّةً للبرهان أو مُقَرِبّةً للمطلوب إلى الأذهان.

مَفْهوم العالَم والفلك

وينبغي أن يُفْهَم من قولهم **العالَم**: إنه إشارةٌ إلى ما حواه السَّطْحُ الظاهرُ من الفَلَكِ الأعلى الذي لا كوكبَ فيه يُرى، ويُسَمّى **بالفَلَك الأطلس** لذلك، وهو المتَحَرِّكُ الحركةَ السريعةَ اليومية، المُحرِّكُ بجميع ما فيه من الأثيرِيات الحركةَ السّريعةَ اليومية.

والفلك اسمٌ يُطْلق على الجسم المستديرِ وعلى سَطْح الكُرة وسطحِ الدائرة وعلى مُحيطها، تشبيهاً بِفِلْكَة المِغْزَل في الأصل، وفي العُرف على السماوياتِ خاصةً.

فالعالَم ـ إذن ـ يقال على جُمْلَةٍ مؤلَّفةٍ من أشياءَ مختلفةٍ تنقسم أولاً إلى ثَقيل وخَفيف، وما ليس بثقيلٍ ولا خفيف، وشكلُه شكلُ كُرة.

والكُرةُ جسمٌ مستديرٌ يُحيط به سطحٌ واحدٌ مستديرٌ في داخله نقطةٌ كلُّ الخطوطِ المُستقيمة المُخْرَجة منها إلى ذلك السطحِ متساويةٌ. ويقال لتلك النقطةِ **مركزُ الكرة**، ففي كرة العالمِ نقطةٌ هي مركزُ العالَم.

ويقال للسطحِ المحيط بالعالَم **مُحَدِّد الجهات**، إذ به وبمركزه تحدَّدتْ جهتا السَّفَلِ والعُلُوِّ، وهما الجهتان الثابتانِ اللتان لا تَتبدّلان، وباقي الجهاتِ تتقلَّب وتتبدّلُ، فهذه هي الجهاتُ على التحقيقِ، فالعُلوُّ منها هو المحيطُ، والسَّفَلُ هو

المركز. فأعلى العُلوِّ هو هذا السّطحُ ـ أعني المُحدّد ـ وما يليه يُسمّى فوقاً وعالياً، وأسفلُ السافلين هو مركزهُ، وما يَليه يُسمّى تحتاً وأسفل، وليس بعد هذا السطح عُلوٌّ ولا بَعْدَ مركِزه سَفَلٌ، فلهذا سُمّي ـ مُحدّدَ الجهات.

وأما الجهاتُ الباقية فَتَحْدُث مضافةً كقولنا: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وهي المُتَبَدِّلَةُ المُتغيّرة.

والأجسام المالئةُ لمُحدِّدِ العالمِ مختلفةٌ، فمنها بسائطُ محيطٌ بعضُها ببعض، ومنها مركَّباتٌ من البسائط. فمن البسائطِ الثقيلُ والخفيف المُطلقان، وما بينهما ثقيلٌ وخفيفٌ مضافان، وهي العناصرُ الأربَعة، ومن هذه العناصِر تكون المركَّبات.

وأما الذي ليس بثقيلٍ ولا خفيفٍ ـ وهو الأثيرُ ـ فينقسم إلى قسمين: أفلاك، وهي أجرامُ السماوات، وهي مُشِفّةٌ في الغايةِ من الشّفيفِ لا تَحْجُب ما وراءها، يَنْفُذُها الشّعاعُ ولا يَنعكس عنها، وإلى أجرامٍ كوكبية غير مُشِفّةٍ تَحْجُب ما وراءها، وتَقْبَلُ الشعاعَ، ويَنعكس عنها فلا يَنْفُذُها. وتُسمّى هذه الجُملةُ خامساً، بمعنى أنها غيرُ تلك الأربعة، وتُدعى بالأثير، وبالعالم العُلْوي وبالسماويات.

فأمّا الأجسامُ العنصريةُ فالجسمُ الثقيلُ منها يَتحرّكُ بثِقْلِه نحوَ مركزِ العالم، ولَمّا كان الثِّقْلُ هو العلّةُ في طلبِ المركز فما هو أكثرُ ثِقلاً يكون أشدَّ طلباً مما هو أخفُّ منه. وأشدُّها ثِقلاً يقال له ثقيلٌ مُطلَق، والذي دونه في الثِّقلِ يقال له ثقيل مُضاف.

فالثقيلُ المُطلَق يكون موضعُه الطبيعيُّ له مركزَ العالم، وكلّ جُزْءٍ من أجزاء هذا الثقيل يَطلُب أن يكونَ المركزُ في وسطه فتتدافعُ الأجزاءُ بثِقَلها فتتراكمُ حول المركزِ بحيث يَنطبق ثقلُ جُملتِها على مركزِ العالم، فهي تَطلب هذا المركزَ طبعاً ـ أعني بما فيها من الثّقلِ ـ ولا تَبعد عنه إلا قسراً. ولو فرضنا أنّ هذا العنصرَ قُسِرَ فأزيل من مكانه وتمكَّن فيه غيرُه ثم زال عنه ذلك القاسرُ لتحرّكَ إليه ودفع ذلك الغيرَ، واحتوى على المركزِ وصارَ ذلك الغيرُ على ظاهره لكونه أثْقلَ مما سواه من

البسائط. وهو جسمٌ كُريٌّ يقال له الترابُ والأرضُ، وهو باردٌ يابسٌ، كثيفٌ، كَمِدٌ، وشكلُه بجملته كُرة.

مؤيّد الدين العُرْضي في «كتاب الهيئة» ص 27 ـ 31

الأفْلاك متناهية

الأفلاكُ كلّها متناهية، وليس وراءَها جَوهرٌ ولا شيءٌ ولا خَلاءٌ ولا مَلاء، والدليلُ على ذلك أنّها موجودةٌ بالفِعل، وكلُّ مَا هو مَوجودٌ بالفعلِ فهو مُتناهٍ، ولو لَم يَكن متناهياً لكان موجوداً بالقُوّة.

فهذه الأجرامُ كلُّها موجودةٌ بالفعلِ لا تَحْتمِل زيادةً واستكمالاً، وحُكِيَ عن أفلاطون أنه كان يَمْتَحِن عقولَ تلامذته فَيقول: لو كان الموجودُ غيرَ متناهٍ وَجَبَ أنْ يكون بالقوةِ لا بالفِعْل.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان ـ جوابات» ص 107 ـ 108

الأفلاكُ أجْسام لا امتدادَ وراءها

فَعَلِمَ (حَيّ بنُ يَقظان) أنّ السماءَ وما فيها من الكواكبِ أجسامٌ لأنها ممتدَّةٌ في الأقطارِ الثّلاثة: الطولِ والعَرْض والعُمْق لا يَنْفَكُّ شيءٌ منها عن هَذه الصفةِ، وكلُّ ما لا يَنْفَكّ عن هذه الصفةِ فهو جسمٌ.

ثم تَفَكَّرَ هل هي مُمتدَّةٌ إلى غَيْر نهايةٍ، وذاهبةٌ أبداً في الطولِ والعَرْضِ والعُمقِ إلى غير نهايةٍ أو هيَ مُتناهيةٌ مَحدودة بحدودٍ تَنقطع عندها ولا يُمكِنُ أن يَكون وراءَها شَيْءٌ منَ الامتدادِ، فَتَحيَّر بعد ذلك بعضَ حَيْرةٍ، ثم إنه بقوةِ فِطْرَتِه وذكاءِ خاطرِه رأى أنّ جسماً لا نهايةَ له أمرٌ باطلٌ، وشَيْءٌ لا يُمكن، ومَعنى لا يُعقَلُ، وتَقَوّى هذا الحكمُ عنده بحُجَجٍ كثيرةٍ سَنَحَتْ له بينه وبين نفسِه، وذلك أنه قال: أمّا هذا الجسمُ السماويُّ فهو مُتَناهٍ من الجِهة التي تليني والناحيةِ التي وَقَع عليها حِسّي، فهذا لا أشكُّ فيه لأنّي أُدْرِكه ببصري، وأما الجِهةُ التي تُقابِل هذه

الجهةَ ـ وهي التي يداخلني فيها الشكُّ ـ فإني أيضاً أعلَم أنه من المُحالِ أن تَمتدَّ إلى غيرِ نهايةٍ، لأنّي إن تَخَيَّلْتُ أنّ خَطّيْن اثنين يَبتدئان من هذه الجهة المتناهيةِ ويَمُران في سُمْكِ الجسم إلى غيرِ نهايةٍ حَسَبَ امتدادِ الجسم، ثم تَخَيّلتُ أنّ أحَدَ هذين الخَطَّين قُطِعَ منه جزءٌ كبيرٌ من ناحيةِ طَرَفه المُتَناهي، ثُمّ أُخِذَ ما بَقِيَ منه شيءٌ وأُطْبَق الخَطُّ المقطوعُ منه على الخطّ الذي لم يُقْطَعْ منه شيء، وذهب الذّهنُ كذلك معهما إلى الجهةِ التي يُقال إنها غيرُ متناهيةٍ فإما أن نجدَ الخطيّنِ أبداً يَمتدّان إلى غيرِ نهايةٍ ولا يَنْقُص أحدُهما عن الآخر، فيكون الذي قُطِعَ منه جزءٌ مساوياً للذي لَمْ يُقْطع منه شيء، وهو مُحال، كما أن الكلَّ مِثْلُ الجزءِ مُحالٌ، وإمّا أن لا يمتدَّ الناقصُ معه أبداً، بل يَنقطع دون مَذْهبه ويَقف عن الامتدادِ معه فيكون متناهياً، فإذا رُدَّ عليه القَدْرُ الذي قُطِعَ منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كلُّه أيضاً مُتناهياً، وحينئذ لا يَقْصر عن الخطِّ الآخَرِ الذي لم يُقْطَعْ منه شيء، ولا يَفْضُل عليه فيكون إذن مثلَه، وهو متناهٍ، فذلك أيضاً متناهٍ.

فالجسمُ الذي تُفْرضُ فيه هذه الخطوطُ متناهٍ، فإذا فرضنا أنّ جسماً غيرَ متناهٍ فقد فَرضنا باطلاً ومُحالاً.

ابن طفيل في «حَيّ بن يقظان» ص 166 ـ 168

مقادير الأرض بالفراسخ

إن أريدَ المسافاتُ المشهورةُ فَقُطْرُها بالفراسخ ألفان ومائة وثلاثة وستون فرسخاً وثُلُثا فَرْسخ: ودَوْرُها بالفراسخ ستّةُ آلاف وثمانمائة فرسخ.

وعلى هذا يكون مسافةُ سَطحها الخارجِ أربعةَ عشر ألفاً وسبعمائة وسبعة وعشرين فرسخاً ورُبُعَ فرسخ.

ومساحةُ جسمها مائةٌ وستةٌ وستّون ألفَ ألفٍ وسبعمائة وأربعةٌ وأربعون ألفاً ومائتان واثنان وأربعون فرسخاً وخُمُسا فَرْسَخ.

وإذا كان ذلك كذلك ثم ضُرِبَ بُعْد كُلِّ كوكبٍ في فراسخِ نصفِ قُطْرِ الأرضِ، وقُطْرُ كلِّ كوكبٍ في فراسخِ قُطْرِ الأرض، وجِرْمُ كلِّ كوكبٍ في تكسيرِ الأرض[1] صارت كلُّها بالفراسخ معلومةً. . .

الاختلافُ في تقديرِ قُطر الأرض ومساحتها

لَمّا لم تكُن تَحْصُل الحقيقةُ مما تُرْجِمَ من الكُتُب إلى اللسانِ العربي، أمَرَ [الخليفةُ العباسي] المأمون بن الرشيد باعتبارِ ذلك، فتولاَّه جماعةٌ من العلماءِ، وقُيِّدَ في بَرية سنجار، ووجدوا حِصَّةَ الدّرجةِ الواحدةِ من الأميالِ ستةً وخمسين مِيلاً وثُلُثَيْ ميل، وضَربوا ذلك في ثلاثمائة وستين فاجتمع عشرون ألفاً وأربعمائة، وذلك أميالُ دَوْرِ الأرض في الدائرة العُظْمَى، والأميالُ أثلاثُ الفراسِخ، وكلُّ ميل فهو مشتمِلٌ على أربعة آلافِ ذراع يُسمّى بالعراق بالذراعِ السواء وهو أربعةٌ وعشرون أُصْبعاً. وقد اعتُبِرت آنذاك بأرضِ الهند فلم يُخالِفْه بشيءٍ بعيانه.

البيروني في «التفهيم»، مخطوطة الخزانة الحسنية، عدد 2833.

مساحة الأرض وقُطْرها

إذا عُلِمَ مقدارُ ما يَجب للدرجة الواحدةِ من دَوْرِ الفلكِ من استدارةِ الأرض بالأميالِ أو الفراسخِ أو غيرِ ذلك، فإنّ ذلك المقدارَ هو الذي يُضْرَبُ في دورِ الفلكِ الذي هو ثلاثمائة وستّون درجة، فيكون ما اجتمع من ذلك هو دَوْرُ الأرض، فإذا قُسِمَ ذلك المجتمعُ ـ الذي هو دَوْرُ الأرض ـ على ثلاثةٍ وسُبع خَرج قُطْرُ الأرض. فإذا ضُرِبَ قُطْرُ الأرضِ في دَوْرها خَرَجَ تكسيرُ مساحةِ بسيطِ جميعِ الأرض.

قال أبو العباس أحمد الفَرغاني في «جوامع مجاري النُّجومِ وأصولِ الحركات» (الفصل الثامن):

«إنّا قد بيّنا فيما تقدّم أنّ مركزَ كُرة الأرضِ هو مركزُ كرةِ السماء فَيَجب أن

تكون استدارتُها موازيةً لاستدارة السماء، فإذا سرنا في الأرض في جهتيْ الجنوب والشمال على خَطٍّ نصفِ النهار زيدَ في ارتفاعِ القُطْب الشماليّ على الأُفُق، ونُقِص منه بمقدارِ سَيْرِنا في الأرضِ، فنقول إنّا نَجِدُ بذلك حِصّةَ الدرجةِ الواحدةِ من دَوْرِ الفلكِ تكون من استدارة الأرضِ ستةً وخمسين ميلاً وثُلُثَي ميل بالميل الذي هو أربعة آلاف ذِراع بالذراعِ السواء على ما امتُحِن في أيام المَأمون واجتَمَع على قياسه عِدَّةٌ من العلماء؛ فإذا ضربنا حصةَ الدرجةِ الواحدة في دَوْر الفلك - الذي هو ثلاثمائة وستون درجةً - كان ما يَجْتمع من ذلك دَوْرُ الأرض وهو عشرون ألف ميل وأربعمائة ميل، فإذا قُسِم دورُ الأرض وهو ستة آلاف وخمسمائة ميل بالتقريب، وإذا ضربنا القطْرَ في الدورِ كان ما يَجْتمع من ذلك مساحةُ بسيطِ جميع الأرض مُكَسّراً هو مائةُ ألفِ ميل واثنان وثلاثون ألْف [ألف] ميل وستمائة ألف ميل بالتقْريب بالمقدار الذي هو ميل في ميل، فتكون مساحةُ رُبُع جميعِ الأرض المسكونِ مُكَسَّرةً بهذه الأميال ثلاثة وثلاثين ألف ألف ميل ومائة وخمسين ألف ميل».

الطريق إلى تقدير مساحةِ الأرض والأجرام السماوية

وذلك بالميل الذي هو ثلاثة آلاف ذراع، كلّ ذراعٍ منها أربعة وعشرون أُصبعاً، كلُّ أصبع منها ثمان شَعِيراتٍ مُلْصقٍ بطونِ بعضِها إلى بعض.

ولمّا كان قد تبيَّن لِمَنْ تقدَّمنا أنّ السائرَ على الدائرةِ من الأرضِ الموازيةِ لدائرة نْصف النّهار كلّما استَقْبَل بسيره قطبَ العالمِ الظاهرِ، فسار نحوه في أرضٍ مُستويةِ الاستدارةِ نحواً من ستة وستين ميلاً وثُلُثَيْ ميل، ازداد له ارتفاعُ القطبِ المقصودِ درجةً واحدة، وإن استَدْبَره بسيره فسار على الدائرةِ المذكورةِ الأميالَ المذكورة انحطَّ له ارتفاعُ ذلك القُطبِ درجةً واحدة.

ولما كان ارتفاعُ القطبِ إنّما هو قَوْسٌ من دائرةِ نصفِ النّهارِ تَنفصلُ فيما بين الأفقِ الحقّي [الخَفِيّ] والقطبِ، وليس يَلْحق هذا الارتفاعَ شيءٌ من اختلافِ المَنْظر، وذلك لِصِغَرِ قدرِ الأرض عند كُرة المُعَدّلِ، فيكون الخَطّان الخارجان من

مركزِ العالمِ إلى سَمْتِ رأسِ الراصدين في وقتي رَصْده قد فُصِلا من دائرةِ نصفِ النهار التي على الأرض فيما بين مقامَيْ الراصد على طَرَفَيْ المسافةِ التي هي سو ميلا وثلثا ميل قوساً شبيهةً بالقوس التي زادها أحدُ الارتفاعيْن على الآخر. فكلُّ جزءٍ من دائرةٍ عظيمة في كُرة السماءِ يوازيه جُزْء من دائرةٍ عظيمة في الأرض لأنّ مركزَيْهما واحدٌ مشترك.

وإنّه كلّما سار سائرٌ هذا القدرَ من الأميالِ مرّةً بعد أُخرى ارتفع له القطبُ على النسبةِ المذكورةِ درجةً بعدَ أُخرى حتى إنّه لو سار سائرٌ ستةَ آلافِ ميلٍ ـ مثلاً ـ لارتفع له القطبُ تسعين جزءاً وحَصَل لكلِّ جزءٍ من هذا الربع ستةٌ وستون ميلاً وثُلْثا ميل.

فإذا ضربنا أميالَ الدرجة الواحدةِ في ثلاثمائة وستّين ـ التي هي جُملة الدور وهو يحصل به ـ لحصل لنا محيطُ الدائرة المحيطةِ بالأرض من الأميالِ فيكون 24.000، فإذا ضربناها في سبعة وقَسمنا الخارجَ على اثنين وعشرين خَرَج لنا قُطْر الأرض بهذه الأميالِ 7636 كـب.

وحكى ابنُ الهيثم عن المهندسينِ في زمانِه أنّ دورَ الأرض اثنان وعشرونَ ألفَ ميل، كلُّ ميلٍ أربعةُ آلاف ذراع بذراعِ اليد، وهذا الذراعُ غيرُ الذراعِ الأول، وبينهما خلافٌ كثير يَعْسُر تحقيقُه عن امتحانٍ برَصْدِ السائرين.

ولمّا بيّن أرشميدس أنّ مساحة الدائرة من ضربِ نصفِ قَطْرها في نصفِ محيطها، وبيّن أيضاً أنّ سطحَ الكُرة مساوٍ لأربعةِ أمثالِ أعظمِ دائرةٍ تقع فيها، فيكون ضَرْبُ جمع قطرِ الأرض في أعظمِ دائرةٍ تقع في كُرتها مساوياً لجميع مساحةِ سَطحها، فتكون مساحةُ جميع سطح الأرض بمُربعات الميلِ المذكور 800. 272. 183، وتكون مساحةُ سطحِ أعظمِ دائرةٍ في كرة الأرض 200. 818. 45 وضَرْب ثلثيْ قُطْر الكُرة وهو في مثالنا هذا 5090 نـد ـ في مساحة سطح أعظمِ دوائرها مساوٍ لمساحة جِرْمها، فيكون جِرْمُ الأرض بما به مُكعَّب الميل واحداً 380. 874. 255. 233.

ويمكن بمثلِ هذا الطريقِ استخراجُ مساحةِ كلِّ واحدٍ من الأجرامِ السماوية... بأنْ تَضرِب عدَدَ أمثالِ ما في ذلك الجِزم من كُرة الأرض في هذا العددِ فيخرجُ عِدَّةُ ما فيها من أمثالِ مُكَعّب الميل.

مؤيد الدين العُرْضي في «علم الهيئة» ص 337 ـ 339

الأرْض كوكبٌ متحرِّك

... وقيل إنّها تدور متحركةً على مركزِ نَفْسِها من المغرِب إلى المَشْرق خلافَ الحركة اليومية التي اعتَقَدها الجُمهور، والحركةُ اليومية لا توجد على هذا التقدير، وإنما تُتَخَيَّلُ بسبب حركةِ الأرض إذ يتبدّل الوضعُ من الفلكِ بالقياسِ إلينا دونَ أجزاءِ الأرض، إذ لا يَتغيّر الوضعُ بيننا وبينها، فإنّا على جزءٍ مُعَيَّن منها، فإذا تحرَّكت من الغربِ إلى الشرقِ ظهر علينا من جانبِ المَشْرِق كواكب كانت مختفيةً عنّا بِحَدَبةِ الأرض، وخَفِيَ عنا بِحَدَبَتِها من جانب المغرب كواكب كانت ظاهرةً علينا فَيُظَنُّ لذلك أنَّ الأرضَ ساكنةٌ في مكانِها، والمتَحرِّك هو الفلك، فيكون مُتَحَرّكاً من المشرقِ إلى المغرب، بل ليس ثَمَّةَ فلكٌ أطْلَس حتى يَتَحرَّكَ بالحركةِ اليوميةِ على خِلافِ التوالي، وذلك كراكبِ السفينةِ فإنّه يَرى السفينةَ ساكنةً مع حركتِها حيث لا يَتبدَّلُ وضعُ أجزائها منه ويَرى الشطَّ متحرّكاً مع سكونه حيث يَتبدَّلُ وَضْعُه منه مع ظَنِّ أنه ساكنٌ في مكانه، أي ليس متحرّكاً أصلاً لا بالذاتِ ولا بالعَرَض.

الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» ص 405

المقاييـــس

مقاييس الأطوال المستعمَلَة قديماً في علم الهيئة

الذراع المأمونية: فيها شبران، والشبرُ نصفُ ذراع، والذراعُ اثنا عشر أصبعاً، وذلك ثلاث قَبْضات على ما حُدَّ للخليفةِ المأمون العباسي.

ففي الذراع المأمونية ـ إذن ـ ستُّ قَبْضاتٍ وذلك أربعةٌ وعشرون أصبعاً، وقَدْرُ الأُصبع الواحدِ ستُّ حباتٍ من شعيرٍ مُصْطَفّاتٍ، وقدر حَبّة الشعيرِ الواحدةِ ستُّ شعراتٍ من ذَنَبِ البِرْذَوْن ملصقٍ بعضِها ببعض.

الذراع الرشاشية: ذراع وربع ذراع من الذراع المأمونية، وفيها سبعُ قبضات ونصف قَبضة وثلاثون أصبعاً.

الذراع الهاشمية: وهي ذراعٌ وثلثُ ذراع من الذراع المأمونية، وفيها ثمان قبضاتٍ واثنان وثلاثون أصبعاً.

فإذا حُمِلَ على الذراعِ المأمونية رُبعها كانت الذراعُ الرشاشية، إذا نَقَص من الذراع الرشاشية خُمسُها بقيت الذراعُ المأمونية، وإذا حُمِل على المأمونية ثُلثُها كانت الذراع الهاشمية، وإذا نَقَص من الذراع الهاشمية رُبُعها بقيت الذراع المأمونية.

ثم إنّ الذراع منها ذراعُ الميل ـ وهي التي يَكتال بها الناسُ في ساحة الثيابِ وغيرِ ذلك مما عدا الأرضين ـ ومنها الذراع الهاشمية ـ وهي المصطلّح عليها في تكسيرِ الأرضين، وهي ذراعٌ مُثبتةٌ في ساريةٍ بمصر لقياسِ ارتفاعِ النيلِ موجودةٌ هنالك من عهد عُمَر بنِ الخطاب، رضي الله عنه.

وشُهِرَ بالأندلس [الذراعُ] الرشاشية، وإنّما سُمِّيت بذلك لأنّ محمد بن الفَرَج القَسّام المعروف بالرشاش جَلَبها إلى الأندلس في قياسٍ قاسه على تلك الذراعِ الهاشمية وأثبتَ قياسها في ساريةٍ بجامِعِ قُرطبة... فسُمِّيَتْ باسمه، وجرى كَتْبُ العقودِ عليها بقُرطبة وغيرِها. وهذه الذراع هي الواحد الخَطي[1] في مساحةِ الأرضين.

والبريد: أربعة فراسخ.

---

(1) المقصود بالواحد الخطي خطٌّ مستقيم جُعِل مقياساً مُوحداً للخطوط في الأندلس وغيرها، وكأنها وحدة للقياسِ مصطلح عليها.

والفرسخ: ثلاثةُ أمال.

والميل: ثلاثةُ آلاف ذراع وخمسمائة ذراع، كما قال أبو عمر يوسف بن عبد البرّ.

أبو العباس الماواسي في «شرح روضة الأزهار» مَخْطوطة الخزانة الحَسَنية رقم 4367

الجبـــال

كيف تكونّت الجبال

قالوا في سببِ تَكَوُّنِ الجبالِ: إنّ الحرَّ الشديدَ يَعْقِد الطينَ اللَّزِج حجراً. . . ثم بِتَوالي السيولِ الحادثةِ من الأمطارِ وتواترِ الرياح العواصفِ تتحفرُ الأجزاءُ الرخوةُ فيظهر الحَجَرُ قليلاً قليلاً بتزايد الانحفارِ من جوانبه شيئاً فشيئاً حتى يصيرَ جبلاً شامخاً.

قال الإمام الرازي [فَخْر الدين الخطيب]: الأشبهُ أنّ هذه المعمورةَ كانت في سالِف الزّمانِ مغمورةً في البحار فَحَصَل فيها طينٌ لَزِجٌ كثيرٌ فَتَحَجَّر بعد الانكشافِ، وحصلَ الشّهوقُ بحَفْرِ السيول والرّياح، ولذلك كَثُرت فيها الجبال.

وممّا يؤكد هذا الظنَّ أنّا نجدُ في كثيرٍ من الأحجارِ إذا كسرناها أجزاءَ الحيواناتِ المائية كالأصدافِ والحيتان.

الشريف الجرجاني في «شرحِ المواقف» ص 408

الكرة الأرضية

فأما الأرض فإنها كالكرة موضوعةٌ جوفَ الفلكِ كالمُحّةِ جوفَ البيضة، والنسيم حول الأرض، وهو جاذب لها من جميع جوانبها إلى الفلك؛ وبِنْيةُ الخَلْقِ على الأرض أنَّ النسيمَ جاذبٌ لما في أيديهم من الخِفّة، والأرضَ جاذبةٌ لما في أيديهم من الثِّقل، لأنَّ الأرضَ بمنزلة الحَجَر الذي يَجْذب الحديدَ.

ومَثَّلوا الفَلَكَ بخَرّاطٍ يُدير شيئاً مُجوّفاً وَسَطه جَوْزةٌ، فإذا أدارَ ذلك الشيءَ وقفت الجَوْزةُ وَسَطهُ؛ والأرضُ مقسومةٌ بنصفين بينهما خطُّ الاستواءِ، وهو من المَشْرق إلى المغرب، وهذا طولُ الأرض، وهو أكبر خَطٍ في كرة الأرض، كما أنَّ منطقةَ البُروج أكبرُ خَطٍّ في الفلك، وعَرْض الأرضِ من القُطْب الجنوبيّ الذي يَدور حولَه سُهيل إلى الشمال الذي يَدور حوله بَناتُ نعش.

فاستدارةُ الأرضِ مَوْضعَ خطِّ الاستواء بثلاثمائة وستون دَرجة، والدرجةُ خمسة وعشرون فرسخاً، فيكون ذلك تسعة آلاف فرْسخ.

وبين خَطِّ الاستواء وكلٍّ واحدٍ من القُطبين تسعون درجةً، واستدارتُها عَرْضاً مثلُ ذلك، لأنّ العمارةَ في الأرضِ أربعٌ وعشرون درجة، ثم الباقي قد غَمَره مثلُ البحرُ، فالخَلْق على الربع الشماليِّ من الأرض، والجنوبيُّ خراب، والنصف الذي تحتنا لا ساكنَ فيه، والرّبعان الظاهران هما الأربعةَ عشر إقليماً التي ذكرنا.

المَقْدِسي في «أحسنِ التقاسيم» ص 90

في الجغرافية والتاريخ
مملكة الإسلام في القَرْن الرابع الهْجري (العاشر الميلادي)

اعْلَم أنَّ مملكةَ الإسلام ـ حَرسها الله تعالى ـ ليست بمُستويةٍ فَيُمكن أن توصَف بتربيعٍ أو طولٍ وَعَرْض، وإنما هي مُتَشَعّبةٌ، يَعْرِفُ ذلك من تَأمّلَ مطالعَ الشمسِ ومغاربَها، ودَوّخَ البلدان وعَرَفَ المَسالكَ، ومَسَح الأقاليمَ بالفَراسِخ؛ وسنَجتهدُ في تقريبِ الوَصْف وتَصْويره لذوي العقولِ والأفهامِ إن شاء الله تَعالى.

الشمسُ تَغْرُب في حافةِ بَلَدِ المَغرب، ويَرَونها تنزلُ في البَحْرِ المُحيط، وكذلك أهلُ الشام يَرَونها تَغيب في بَحْر الروم. وإقليمُ مِصْرَ يأخذُ من البحرِ الروميّ طولاً إلى بلدِ النُّوبة، ويَقع بيْن بَحرِ القُلْزُم وتخومِ المَغرب، ويَمتدُّ المغربُ من تخومِ مصرَ إلى البَحْر المحيطِ مثل الشريطة، يَضْغطه من قِبَلِ الشمالِ بَحْرُ الروم،

ومِنْ قِبَلِ الجَنوبِ بُلدانُ السودان.

ويَمْتدُّ إقليمُ الشَّامِ من تُخوم مصرَ نَحْوَ الشمالِ إلى بلد الروم، فيقعُ بين بحرِ الروم وباديةِ العَرَب، وتتصّلُ الباديةُ وبعضُ الشامِ بجزيرةِ العرب. ويَدور على الجَزيرة بَحْرُ الصينِ إلى عَبّادان من أرضِ مصر، ويتّصل أرضُ العراق بالباديةِ وبَعْضِ الجَزيرة، ويتّصلُ بتخومِ العِراقِ الشّماليةِ إقليمُ أقور فَيَمْتدُّ إلى بَحرِ الروم وقد تَقَوّس عليه الفُراتُ من نحوِ الغَرْب، ووقع خَلْفَ الفُراتِ بقيةُ الباديةِ وطَرفٌ من الشام، فهذه أقاليمُ العَرب.

ووقعت خوزِستان والجبالُ على تخومِ العِراقِ الشَّرقية وطائفةٍ من الجبال، وإقليمُ الرّحاب على تخوم أقور الشرقية، ووقعت فارسُ وكِرْمان والسِّنْد خَلْفَ خوزستان على صفٍّ واحدٍ، البَحْرُ جنوبيها، والمَفازَةُ وخراسان شَماليها، وتاخَمت السِّنْدَ وخُراسانَ من قِبَلِ الشَّرقِ بلدانُ الكُفْر، وتاخمت الرحابُ بَلَدَ الرومِ من قِبَلِ الغَرْبِ والشمالِ، ووقع إقليمُ الدّيْلم بين الرحابِ والجبالِ والمَفازَةِ وخراسانَ، فهذه مملكةُ الإسلام فَتَدَّبْرها.

المَقْدسي في «أحسن التقاسيم» ص 91 ـ 92

التـــاريخ

العُمران البشري وتمييز الأخبار حقها من باطلها

وأما الإخْبارُ عن الواقعاتِ فلا بُدّ في صِدْقها وصحَّتِها من اعتبارِ المُطابقة، فلذلك وَجَبَ أن يُنْظَرَ في إمكان وقوعِه، وصار فيها ذلك أهَمَّ من التعديلِ ومقدَّماً عليه...

وإذا كان ذلك (كذلك) فالقانونُ في تمييزِ الحَقِّ من الباطِل في الأخبار

بالإمكان والاستحالة أن نَنْظرُ في الاجتماعِ البَشريِّ الذي هو العُمران، ونِميِّزُ ما يَلْحقه من الأحوالِ لذاته وبمُقتضى طَبْعِه، وما يكون عارضاً لا يُعْتَدُّ به وما لا يُمْكِن أن يَعْرِض له. وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييزِ الحَقّ من الباطلِ في الأخبار، والصّدقِ من الكَذِبِ بوجهٍ بُرهانيّ لا مَدْخل للشك فيه.

وكأنّ هذا عِلْمٌ مستقلٌ بنفسه، فإنه ذو مَوضوعٍ - وهو العُمرانُ البشريُّ والاجتماع الإنساني - وذُو مسائل، وهي بيانُ ما يَلْحَقُه من العوارضِ والأحوالِ لذاته، واحدةٍ بعد أخرى. وهذا شأنُ كلِّ علْمٍ من العلوم وضْعِياً كان أو عَقْلياً.

واعلم أنّ الكلامَ في هذا الغَرَض مُسْتَحدثُ الصنعة، غريبُ النَّزعة، غزيرُ الفائدة، أُعْثِرَ عليه بالبحثِ وأدّى إليه الغَوصُ. . . وكأنه علمٌ مُسْتَنْبطُ النَّشأةِ، ولَعَمري لم أقِفْ على الكلامِ في مَنحاه لأحدٍ من الخليقة. . . ونحن أَلْهَمنا الله إلى ذَلك إلهاماً، وأعْثَرنا على علم جَعَلنا سنَّ بَكْرِه وجُهَيْنَة خَبَرِه. فإن كنتُ قد استوفيتُ مسائلَه، ومَيّزتُ عن سائرِ الصنائعِ أنظارَه وأنحاءَه، فتوفيقٌ منَ الله، وهدايةٌ، وإن فاتَني شيءٌ في إحصائه، واشتبهت بغيرِه مسائلُه، فللناظرِ المُحَقِّق إصلاحُه، ولي الفضلُ لأني نَهَجت له السبيلَ وأوضَحْت له الطريقَ، والله يَهْدي بنورِه من يشاء.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:412 ـ 418

التّأريخ وحَوادث الأزمان والعصور

والتّأريخُ مُدّةٌ معلومةٌ تُعَدُّ مِن لَدُنْ أولِ سَنَةٍ ماضيةٍ كان فيها مَبْعَث نَبِيٍّ وبرُهان، أو قيامُ مَلِكٍ مُسَلّطٍ عظيمِ الشأن، أو هلاكُ أمّةٍ بطوفانٍ عامٍّ مُخَرِّبٍ أو زَلْزَلَةٍ وخَسْفٍ مُبيدٍ، أو وَباءٌ مُهْلِكٌ، أو قَحْطٌ مُسْتَأصِلٌ، أو انتقالُ دولةٍ وتَبَدُّلُ مِلّةٍ، أو حادثةٌ عظيمةٌ من الآياتِ السماويةِ والعلاماتِ المَشهورةِ الأرضيةِ التي لا تَحْدُث إلا في دهورٍ متطاولةٍ وأزْمِنةٍ مُتراخية، تُعْرَف بها الأوقاتُ المُحَدَّدة، فلا غِنى عنها في جميعِ الأحوالِ الدُّنيوية والدينية.

ولكُلٍّ واحدةٍ من الأُمم المُتَفَرّقَةِ في الأقاليمِ تَأريخٌ على حِدَةٍ تَعُدُّه من أزمنة ملوكِهم أو أنْبيائهم أو دُوَلِهم أو بسببٍ من الأسبابِ التي قَدَّمتُ ذِكْرَها، وتَستخرِج بها ما يُحْتاجُ إليه في المعاملاتِ ومعرفةِ الأوقاتِ، وتَنْفَرِد به دون غيرِه.

وأولُ الأوائلِ القديمةِ وأشهرُها عندنا هو كونُ مبدإِ البَشر. ولأهلِ الكتابِ من اليهودِ والنّصارى والمجوس وأصنافِهم في كيفيتِه وسياقةِ التأريْخ من لَدُنْه من الخلافِ ما لا يَجوز مثلُه في التواريخ. وكل ما يَتعلّق ببدْءِ الخَلْق وأحوالِ القرونِ السالفةِ فهو مُختلطٌ بتَزْويراتٍ وأساطيرَ لبُعْد العهدِ به، وامتدادِ الزمان بيننا وبينه، وعجزِ المُعتَني به عن حِفْظه وضبطِه. وقد قال تعالى: ﴿ألم يأتهم نبأُ الذين من قَبْلِهم﴾ [التوبة/ 70]، فالأَوْلَى أن لا نقبلَ من قولهم في مِثْلِه إلا ما يَشْهَد به كتابٌ مُعْتَمدٌ على صحَّتِه أو خَبَرٌ مشفوع به بشرائطِ الثِّقة في الظنِّ الأغْلب.

فإذا نظرنا في هذا التأريخ، أولاً، وجدنا فيه بين هؤلاء الأُمَم اختلافاً غيرَ يسير، وهو أنّ الفُرْسَ والمَجوس زعموا أنّ عُمْرَ العالمِ اثنتا عَشْرَة ألفِ سنة على عَدَد البُروج والشهور، وأن زرادشت صاحبَ شريعتِهم، زعم أن الماضيَ منها إلى وقتِ ظهـورِه ثلاثةُ آلافِ سنةٍ مكبوسةٍ بالأرباع، إذْ كان تولّى حسابَها ونُقْصانَ ما كان لَزِمَها من جهةِ الأرْبـاع حتى انكبَسَتْ وصَحّت، وبين ظهوره وأولِ تأريخِ الإسكندر مائتانِ وثمانٍ وخمسون سنة، فيكون الماضي من أولِ العالم إلى الإسكندر ثلاثةَ آلاف ومائتين وثمانٍ وخمسين سنة. ولكنّا إذا حَسَبْنا من أولِ «كيومرت» ـ وهو عندهم الإنسانُ الأول ـ وجَمعنا مدّةَ كلِّ مَلِكٍ بعده، فإنَّ المُلْكَ مُتَّسِقٌ فيهم غيرُ منقطعٍ عنهم، بَلَغ المُجْتَمِعُ من ذلك العددِ إلى الإسكندرِ ثلاثةَ آلاف وثلاثمائة وأربعة وخمسين، فليس يَتَّفِق التفصيلُ مع الجُملة.

واختلَفَت الفُرْس والرومُ مع ذلك فيما بَعْد الإسكندرِ، وذلك أنّ ما بينه وبين أولِ مُلْكِ «يَزْدَجرد» تسع مائةٍ واثنتان وأربعون سنة ومائتان وسبعة وخمسون يوماً، فإذا نَقَصنا من ذلك مُلْكَ «بني ساسان» إلى أولِ مُلكِ يَزْدجرد ـ على قولهم ـ وهي

أربع مائة وخمسَ عشرةَ سنة بالتقريب، بقيَ خمس مائة وثمان وعشرون سنة، وهي ما مَلَك الإسكندر وملوكُ الطوائِف، فإذا جمعنا مُدَّةَ كلٍّ واحدٍ من الأشكانية ـ على ما أثبتوه ـ بَلَغ مائتين وثمانين سنة... وطائفةٌ من الفُرْسِ زَعمت أن الثلاثةَ آلاف الماضيةَ المذكورةَ إنما هي من لَدُن خلقِ «كيومرت»، فإنه مضى قَبْلَه مُدّةُ ستّةِ آلاف سنة، والفَلَكُ فيها واقفٌ غيرُ متحرِّك، والطبائع غَيْرُ مستَحيلة، والأُمهاتُ غير متمازِجة، والكونُ والفسادُ غيرُ موجودٍ فيها، والأرضُ غيرُ عامِرة، فلما حُرِّكَ حَدث الإنسانُ الأول في مُعَدّل النهار، شِقٌّ منه بالطول من جهة الشّمال وشِقٌّ من جِهة الجنوب، وتَوَلّد الحيوان، وتوالد وتناسل الإنس فكَثُروا وامتزجت أجزاءُ العناصرِ للكَوْن والفَساد، وانتظمَ العالم.

ولليهودِ مع النّصارى في ذلك أعظمُ الخلافِ لأنَّ اليهود تَزعمُ أن الماضي من لَدُن آدمَ إلى الإسكندرِ ثلاثةُ آلاف وأربع مائة وثمانٍ وأربعون سنة. والنّصارى يَزعمون أنه خمسةُ آلاف ومائة وثمانون سنة، ويَدّعون على اليهودِ أنّهم ونَقصوها ليقعَ خروجُ عيسى ـ عليه السلام ـ في الألفِ الرابع وسَط السبعة آلاف التي هي مقدارُ مُدّة العالمِ عندهم فيُخالف الوقتَ الذي سبقت البِشارة من الأنبياءِ بَعد موسى ـ عليه السلام ـ بولادته فيه من العَذراء البَتول في آخر الزمان، وكلّ واحدٍ من الفَريقين مُعْتَمِدٌ في احتجاجه على تأويلاتٍ قد استَخْرَجها بحسابِ الجُمَل...

وكل ما ذكرنا ليس كلُّ واحدٍ من الفريقين إلا مُدّعياً في هذا المعنى دعاوي لا يسْتشهد على صحتها إلا بتأويلاتٍ مستنبَطةٍ من حسابِ الجُمل، وتَمويهاتٍ ركيكةٍ لو قَصَد المتأملُ لها إثباتَ غيرِها بها ونَفْيَ ما أورده بأمثالها لم يَصْعُب عليه مَرامها...

البيروني في «الآثار الباقية» ص 13 ـ 17

الأسسُ التي يَنبني عليها التاريخ

التاريخ فَنٌّ... يُوقِفنا على أحوالِ الماضين من الأُممِ في أخلاقِهم والأنبياءِ في سِيَرِهم والملوكِ في دُوَلِهم وسياسَتِهم حتى تَتِمّ فائدةُ الاقتداءِ في ذلك ـ لِمَنْ

يَرومه ـ في أحوالِ الدين والدنيا.

والتاريخ محتاجٌ إلى مآخذَ متعَدِّدَةٍ ومعارفَ مُتنوِّعةٍ وحسنِ نَظَرٍ وتَثَبُّت يُفضيان بصاحبِهما إلى الحقِّ ويُنَكّبان به عَن المَزَلّات والمَغالطِ، لأن الأخبار إذا اعتُمِد فيها على مُجرّدِ النقلِ ولا قيسَ الغائبُ منها بالشاهد، والحاضرُ بالذاهِب فربّما لم يُؤْمَن فيها من العُثورِ ومَزَلّةِ القَدَم والحَيْدِ عن الصِّدق.

ابن خلدون في «المقدمة» 362:1

عُدَّةُ المُؤَرِّخ ولوازم عَمَلِه

فإذاً يَحتاج صاحبُ هذا الفنِّ إلى العلمِ بقواعدِ السياسةِ وطبائعِ المَوْجوداتِ واختلافِ الأُمم والبقاعِ والأعصار في السِّيَر والأخلاقِ والعوائدِ والنِّحَلِ والمذاهبِ وسائرِ الأحوال، والإحاطةِ بالحاضرِ من ذلك ومماثَلَةِ ما بينه وبين الغائِب من الوِفاقِ أو بَوْنِ ما بينهما من الخلاف، وتعليلِ المُتَّفقِ منها والمُخْتلف، والقيامِ على أصولِ الدولِ والمِلَلِ ومَبادىء ظهورِها وأسبابِ حدوثها ودواعي كَوْنِها، وأحوالِ القائمين بها وأخبارِهم حتّى يكونَ مستوعِباً لأسبابِ كلِّ حادثٍ، واقفاً على أصولِ كلِّ خَبَرٍ، وحينئذ يَعْرِضُ خَبَرَ المنقولِ على ما عنده من القواعدِ والأُصول، فإنْ وافَقَها وجَرى على مُقتضاها كان، وإلا زَيَّفَه واستَغْنَى عنه.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:398 ـ 399

حقيقةُ التاريخ والعمران

. . . حقيقةُ التاريخِ أنّه خَبَرٌ عن الاجتماعِ الإنسانيّ الذي هو عُمرانُ العالم، وما يَعْرِض لطبيعةِ ذلك العُمرانِ من الأحوالِ مثل التوحّش والتأنُّسِ والعَصَبيات وأصنافِ التَّغَلُّباتِ للبَشر بَعضِهم على بعض، وما يَنْشأُ عن ذلك من المُلْكِ والدُّوَلِ ومراتِبها، وما يَنتحِلُه البشرُ بأعمالِهم ومَساعيهم من الكسبِ والمَعاشِ

والعُلوم والصَّنائعِ وسائرِ ما يَحدث في ذلك العمرانِ بطبيعة الأحْوال.

ابن خلدون في «المقدمة» 409:1

التاريخ العام

إن التاريخَ إنما هو ذِكْرُ الأخبارِ الخاصّةِ بعَصْر أو جيل، فأما ذكرُ الأحوالِ العامّة للآفاقِ والأجيالِ والأعصار فهو أُسٌّ للمؤَرِّخ تنبني عليه أكثرُ مقاصدِه وتتبيّن به أخبارُه، وقد كان الناسُ يُفْردونَه بالتأليفِ كما فَعَلَهُ المَسعودي في كتابِ (مروج الذهب)، شَرَح فيه أحوالَ الأُمم والآفاقِ لِعَهْده ـ في عَصْر الثلاثين والثلثمائة ـ غرباً وشرقاً، وذَكَرَ نِحَلَهم وعوائدَهم، ووصَفَ البلدانَ والجبالَ والبحارَ والممالك والدول وفِرَق شعوب العرب والعجم فصار إماماً للمؤرخين يرجعون إليه وأصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه. ثم جاء البكري [أبو عبيد] من بعده ففعل مثل ذلك في (المسالك والممالك) خاصة دون غيرها من الأحْوال، لأنّ الأمم والأجيال لعهده لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظيم تغير.

ابن خلدون في «المقدمة» 405:1

في الموسيقى والغناء

معنى الموسيقي

الموسيقى: تأليف الألحان، واللفظة يونانية، وسمي المطربُ ومؤلفُ الألحانِ: الموسيقور والموسيقّار.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 136

وأما علمُ الموسيقى فإنه يَشْتمِل بالجُملةِ على تَعَرّف أصنافِ الألحانِ، وعلى ما منه تُؤَلَّفُ، وعلى ما له أُلِّفَتْ، وكيف تُؤَلَّفُ، وبأي أحوالٍ يجب أن تكونَ حتّى يصيرَ فِعْلُها أنفذَ وأبلغ.

والذي يُعْرَف بهذا الاسمِ: أحدُهما **علمُ الموسيقى العملية**، والثاني **علم الموسيقى النظرية**.

فالموسيقى العَمَلية هي التي شأنُها أن توجِد أصنافَ الألحانِ محسوسةً في الآلات التي لها أُعِدّت، إمّا بالطبعِ وإمّا بالصناعة، والآلةُ الطبيعية هي الحُنجرةُ واللَّهاةُ وما فيها، ثم الأنفُ، والصناعية مثل المزاميرِ والعيدانِ وغيرها.

وصاحب الموسيقى العملية إنما يَتصَوَّر النَّغَمَ والألحانَ وجميعَ لواحِقِها على أنها في الآلاتِ التي منها تَعَوَّدَ إيجادَها.

والموسيقى النظرية تُعطي علمَها وهي معقولةٌ، وتُعطي أسبابَ كلٍّ ما تأتِلُف منه الألحان، لا على أنها في مادّة، بل على الإطلاق، وعلى أنها مُنْتَزَعةٌ من كلِّ آلةٍ وكلِّ مادة، وتأخُذها على أنها مسموعةٌ على العموم، ومن أيّ آلةٍ اتَّفَقَتْ، ومن أي جسمٍ اتّفق.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 105 ـ 106

علم الموسيقى النظري

يَنْقَسِم علمُ الموسيقى النظريّ إلى أجزاء عظمى خَمْسة:

أولها: القولُ في المبادىءِ والأوائلِ التي شأنُها أن تُستَعْمَلَ في استخراجِ ما في هذا العلم...

والثاني: القولُ في أصولِ هذه الصناعةِ، وهو القولُ في استخراجِ النَّغَمِ، وكَم عَدَدُها، وكيف هي، وكم أصنافُها، وتبيينِ نِسَبِ بعضِها إلى بعض والبراهينِ على جَميع ذلك...

والثالث: القولُ في مطابقة ما تَبَيّن في الأصولِ بالأقاويل والبراهينِ على أصنافِ آلات الصناعة...

والرابع: القولُ في أصنافِ الإيقاعاتِ الطبيعية التي هي أوزانُ النَّغَم.

والخامس: في تأليفِ الألحانِ في الجُملة، ثم تأليف الألحانِ الكاملةِ، وهي الموضوعةُ في الأقاويلِ الشِّعْرية المؤلَّفةِ على ترتيبٍ وانْتِظامٍ، وكيفية صنعتِها بحسبِ غرضٍ من أغراضِ الألحان.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 106 ـ 107

الموسيقى حديث النفس

قال الفلاسفة: الموسيقى حكمةٌ عَجزت النفسُ عن إظهارِها في الألفاظِ المركَّبة فأَظْهَرَتْها في الأصواتِ البَسيطة، فلمّا أدركتها عَشِقَتْها، فاسمعوا من النفسِ حديثَها.

وقال أفلاطون: الموسيقى معشوقُ النفسِ، وهو منها، فلا ينبغي أن يُمنَع العاشقُ من المعشوق.

وقال أيضاً: الموسيقيُّ يَستَدْرج أبناءَ الفلسفةِ إلى عالَمِ العقلِ، لأنّ ظاهرَه لَهْوُ الحواسِّ، وباطنَه لَهْوُ الحقِّ، يعني أن الموسيقى تُحدِثُ في النفسِ الفاضلة بالفعلِ ما كان عندها بالقوة، وهو كالصِّقالِ للثوب.

مجهول في «كتاب الشجرة ذات الأكمام» ص 25

موضوع علم الموسيقى

إن موضوعَ علم الموسيقى: الأنغامُ والإيقاعُ المسمّى ضرباً، والموسيقيُّ يسأل عن أحوالِها التي تَعْرِض لها من اشتراكاتِ كلّ نَغَمٍ مع غيره، وبُعْدِه عن الآخر من المتلائِم منه والمُتَنافر، الحادِّ والثقيلِ، والطبيعيّ وغيرِ الطبيعي، وغير ذلك من اختلافِ الإيقاعِ بهذه التسميةِ وما أشبهها.

وأما اشتقاقُ لفظةِ الموسيقى فإنها كلمةٌ يونانية، ومعناها عِلْم الألحانِ،

وسَمّاه المتأخّرون الغِناء، لأنّ النفسَ تَستغني به عن غيرِه.

وأما اللحنُ فهو ما رُكّب من نغماتٍ ورُتِّبَ ترتيباً موزوناً مقروناً ببيتٍ من الشعرِ وبما يُوافقه.

المصدر المتقدم، ص 26

فعل النَّغَم الصحيح في النفس

زعم أهلُ الطبِّ أنّ الصوتَ الحَسَنَ والنَّغَم الصحيحَ يجري في الجسمِ ويَسري في العروقِ فيصفو له الدَّمُ وتنقاد له النفسُ ويرتاحُ له القلبُ، وتَهتزّ له الجوارحُ، وتَخِفُّ الحركاتُ؛ والدليل على ذلك أنه يَنبغي لأمّ الطفلِ ألا تُنيمَه على إثْرِ البكاء حَتى تُرْقِصَه وتُغَنّي له وتُطْرِبَه، ثم تُنيمهُ على الصوتِ الشجيّ خوفاً من انقباضِ الروح الروحاني، وتَوَلُّدِ سوءِ الأخلاق...

المصدر المتقدم، ص 27

ماهية النغم المطلق

أما ماهيةُ النَّغَمِ المُطْلَقِ فقد قال الفلاسفة: صَوْتٌ بَقِيَ من النُّطْقِ ولم يَقْدر اللسانُ على استخراجه فاستخرجَتْه الطبيعةُ بالألحانِ على الترجيع لا على التقطيع، فلما ظَهَرَ عَشِقَتْه النَّفْس، وحَنَّت إليه الروحُ وارتاحت له الجوارح.

وأما حَدُّ النغم فهو صوتٌ يَظهر باصطكاكِ الأجرامِ [أي الأجسام التي يَحْدُث بها النغم]، يوصف بالحِدَّة والثّقلِ، وذلك الصوت مَخْرَجُه خاصّةً من الرئةِ إلى العَضَلات التي بين الأضلاع. وهي كهيأةِ الزقاق واسعةُ الأسافلِ ضَيّقة الأطرافِ، يَخرج الريحُ من تلك الرؤوسِ الدّقاق القصب، فيتغير على قَدْرِ تدريجِ القَصَب حتى يصيرَ إلى الفضاء الصغيرِ الذي على رأسِ القَصَبة، فتُخرِجُ الريحَ حتى يَقرعَ الأداةَ المُصوتةَ والمُلْفِظَة، فإذا قُرِعت الأداة المصوتة فتحَ الإنسانُ فاه فخَرجت حركةٌ

مبسوطةٌ مرسَلةٌ كالصوتِ المجهول، والمُصوتةُ والمُلْفِظة على الإنسانِ من أعضاء يَعْسُر [شرحُها].

المصدر المتقدم، ص 33

فعل الموسيقى

وفعلُ الموسيقى بَيّنٌ ليس في الناس فقط، بل في سائرِ الحيوان فإن للرعاةِ أصواتاً يستعملونها عند تسريحِهم وفي وقت جَمْعهم لما يَرْعَوْنَه من الإبلِ والغنمِ والخيل، ولكلّ واحدٍ منهم أصواتٌ قد عَرَفَتْها ومَيّزَتْها.

ومن نَظَر في الأمورِ الكلّيةِ والجزئيةِ عَلِمَ أن العالَم كلَّه قد رُكّبَ على تأليفِ كتابِ الموسيقى. . .

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 24

صناعة الغناء

هذه الصناعةُ هي تلحينُ الأشعارِ المَوْزونَةِ بتقطيعِ الأصواتِ على نِسَبٍ منتَظمةٍ معروفةٍ يُوقّع على كلّ صوت منها توقيعاً عند قطعه فيكون نَغْمَةً، ثم تُؤلّف تلك النّغَمُ بعضُها إلى بعضٍ على نِسَبٍ مُتعارفَةٍ فَيَلَذُّ سماعُها لأجلِ ذلك التناسب، وما يَحْدث عنه من الكيفيةِ في تلك الأصواتِ، ولذلك أنه تَبيّنَ في علْمِ الموسيقى أنّ الأصواتَ تتناسب فيكون صوت، نصف صوت، وربع آخر، وخمس آخر، وجزء من أحد عشر من آخر. واختلافُ هذه النّسَبِ عند تأديتها إلى السمع يُخرِجُها من البساطةِ إلى التركيب، وليس كلُّ تركيبٍ منها ملذوذاً عند السماع، بل للملذوذِ تراكيبُ خاصّةٌ هي التي حَصَرها أهلُ عِلم الموسيقى. . . وقد يُساوَقُ ذلك التلحينُ في النغماتِ الغنائية بتقطيعِ أصواتٍ أخرى من الجَمادات إمّا بالقَرْعِ أو بالنَّفخِ في الآلاتِ تُتّخَذُ لذلك فَتَرى لها لذّةً عن السّماع: فمنها لهذا العهدِ أصنافٌ، منها ما

يُسمّونه بالشبّابة. . . ومن جنسِ هذه الآلة المِزمار الذي يُسمّى الزلامي. . . ومن أحسنِ آلاتِ الزّمرِ لهذا العهد البوق. . ومنها آلاتُ الأوتار، وهي جوفاءُ كلُّها. . . وقد يكون القَرعُ في الطسوت بالقُضبان أو في الأعوادِ بَعضِها ببعض على توقيعٍ متناسبٍ يَحْدُثُ عنه التذاذٌ بالمسموع.

ابن خلدون في «المقدمة» 3:964 ـ 965

الحِذْقُ في صناعةِ الغناء وتعلُّمها

ليس صناعةُ الغِناءِ من الصناعات التي إذا طَلَبها الإنسانُ أمكنه مَعرفتُها، وإن عُنِيَ بها معلّمٌ حاذقٌ في تفهيمه إياها أو كَثُرَ استماعُه له من المتقدّمين فيها، لأنها تَحتاج إلى قوةٍ في النفس وطَبْعٍ سَلِسِ القيادِ فيها، وسرعةِ لقنٍ بما يَمُرُّ منها، ولطفِ تحصيلٍ لغامضِ أجزائها ونِسَبِ مقاديرِها في أوضاعِ نَغَمِها وشدودها، وأزمنةِ إيقاعِها، وليس يُغْني التّعليمُ فيها دون الطّبعِ، ولا الطبعُ دونَ التعليم، فإذا اجتمعت لمن رامها طبيعةٌ محمودةٌ، وقوةٌ قابلةٌ، ومعلّمٌ حاذِقٌ، ومِرانٌ دائمٌ، وفراغٌ متّصلٌ، وشهوةٌ تامّة، فَقَلّ ما يكدي، نقص نَقَص من هذه الأسبابِ شيءٌ دخل عليه من النقصِ بقَدْرِه، وإذا اجتمعت في المُغنيّ هذه الخصالُ من الحِذْقِ والإحسانِ، واجتمع للسامعِ مثلُ ذلك من الفَهْم كان الطربُ تامّاً، ويَخْلُص المسموعُ إلى الروحِ فتَظهرُ حينئذ الأريحيةُ وتبدو قُوى النفسِ المُمَيزةُ فتَتشكّلُ بأشكالِ المعرفة، وتَلْبَس خِلَع التصرُّف مع الغِناء، وتَجري في ميدانِ السرور العِلْمي، وتأْنَف من الرذائلِ حِميّةً، وتستَجلِبُ الفضائلَ تَرَفُّعاً إليها وتَشَرُّفاً بها.

أحمد بن الطيب السرخسي في «كمال أدب الغناء» ص 21.

سَبَبُ اللذةِ الناشئة عن الغناء

إنّ اللذّةَ. . . هي إدراكُ المُلائم؛ والمحسوسُ إنما تُدْرَكُ منه كيفيةٌ، فإذا كانت مناسبةً للمُدْرَكِ وملائمةً كانت ملذوذةً، وإذا كانت منافيةً له منافرةً كانت مُؤلمة.

فالملائم من الطعوم ما ناسبت كيفيتهُ حاسّةَ الذوقِ في مِزاجها، وكذا الملائمُ من الملموسات، وفي الروائحِ ما ناسبَ مِزاجَ الروحِ القلبي البُخاري لأنه المُدرك وإليه تُؤَدّيه الحاسة. ولهذا كانت الرياحينُ والأزهارُ العِطْريات أحسنَ رائحةً وأشدَّ مُلاءمةً للروحِ لغَلَبَةِ الحرارةِ فيها التي هي مزاجُ الروحِ القلبي.

وأما المرئياتُ والمسموعاتُ فالمُلائمُ فيها تناسبُ الأوضاعِ في أشكالِها وكيفياتِها، فهو أنسبُ عندَ النّفسِ وأشدُّ ملاءمةً لها؛ فإذا كان المرئيُّ متناسباً في أشكالِه وتَخاطيطه التي له بحَسَبِ مادّته بحيث لا يَخرج عمّا تقتضيه مادَّتُه الخاصّةُ من كمالِ المُناسبة والوضعِ، وذلك هو معنى الجَمالِ والحُسْنِ في كلّ مُدْرك، كان ذلك حينئذ مناسباً للنفسِ المُدْرِكَة، فتلتذُّ بإدراكِ ملائمها، ولهذا تَجدُ العاشقين المستهترين في المَحبّة يُعَبّرون عن غايةِ مَحَبّتهم وعِشقِهم بامتزاجِ أرواحهم بروحِ المحبوب، وفي هذا سرّ تفهمه إن كنتَ من أهله، وهو اتّحادُ المبدإ وأن كلّ ما سِواك إذا نظرتَه وتأمّلْته رأيتَ بينك وبينه اتّحاداً في البدايةِ، يَشهد لك به اتّحادٌ كما في الكونِ. ومعناه من وَجْهٍ آخرَ أن الوجودَ يُشرِك بين الموجوداتِ ـ كما تقوله الحكماء ـ فَتَودّ أن تَمتزج بما شاهدت فيه الكمالَ لتَتّحِدَ به، بل تروم النفسُ حينئذ الخروجَ من الوَهْم إلى الحقيقةِ التي هي اتّحادُ المَبْدإ والكون.

ولما كان أنسبُ الأشياءِ إلى الإنسانِ وأقربُها إلى أن يُدْرِكَ الكمالَ في تناسِب موضوعها هو شَكْلُه الإنسانيّ فكان إدراكُه للجمالِ والحُسْن في تخاطيطه وأصواتِه من المَدارك التي هي أقربُ إلى فطرته، فَيَلْهَج كلُّ إنسانٍ بالحُسْنِ من المرئيّ أو المسموعِ بمقتضى الفِطْرة.

والحُسْنُ في المسموعِ أن تكون الأصواتُ متناسبةً لا متنافرة، وذلك أنّ الأصواتَ لها كيفياتٌ من الهَمْس والجَهْر والرخاوةِ والشدّةِ والقَلْقلةِ والضغطِ وغيرِ ذلك، والتناسبُ فيها هو الذي يوجِبُ لها الحُسْن. فأولاً أنْ لا يَخرج من الصوتِ إلى ضدّه دفعةً بل بتدريجٍ، ثم يُرجِع ذلك، وهكذا إلى المثل، بل لا بدّ من توسّطِ

المُغايِرِ بين الصوتين، وتَأمّلْ هذا من افتتاحِ أهلِ اللسانِ التراكيبَ من الحروف المتنافرة أو المتقارِبة المَخارِج، فإنه من بابه.

وثانياً: تناسبُها في الأجزاء... فيَخرج من الصوت إلى نِصْفه أو ثُلُثِه أو جزءٍ من كذا منه، على حسب ما يكون التنقُّل مناسباً على ما حَصَره أهلُ الصناعة. فإذا كانت الأصواتُ على تناسبٍ في الكفيات ـ كما ذكره أهلُ الصناعة ـ كانت ملائمةً ملذوذة. ومن هذا التناسُبِ ما يكون بسيطاً ويكون الكثيرُ من الناس مطبوعاً عليه لا يَحتاجون فيه إلى تعليمٍ ولا صناعةٍ كما نَجِد المطبوعين على الموازين الشعرية وتوقيع الرقْص وأمثالِ ذلك. وتُسَمّي العامّةُ هذه القابلية **بالمِضْمار**... ومن هذا التناسُب ما يَحْدث بالتركيبِ، وليس كلُّ الناس يَستوِي في معرفته ولا كلُّ الطباعِ توافق صاحبَها في العملِ به إذا عُلِم، وهذا هو التلحينُ الذي يَتَكَفّلُ به علمُ الموسيقى.

ابن خلدون في «المقدمة» 3:965 ـ 967

تأثير الموسيقى والغناء في النفس

إنّ النفسَ عند سماعِ النَّغَمِ والأصواتِ يُدركها الفرحُ والطَّرَبُ بلا شكّ، فيُصيب مزاجَ الروح نشوةٌ يُسْتَسْهَلُ بها الصّعبُ... وهذا موجودٌ حتى في الحيواناتِ العُجْم بانفعالِ الإبلِ بالحداءِ، والخيلِ بالصفيرِ والصريخ كما عَلِمْت، ويَزيد ذلك تأثيراً إذا كانت الأصواتُ متناسبةً كما في الغناء، وأنت تَعلم ما يَحْدُثُ لسامعه من مثلِ هذا المعنى. ولأجل ذلك تَتَّخذُ العَجَمُ في مواطنِ حروبِهم الآلاتِ الموسيقيةَ، فيُحرِّكون نفوسَ الشجعانِ بضَربهم إلى الاستماتة. ولقد رأينا في حروبِ العربِ من يَتَغَنّى أمامَ الموكبِ بالشّعرِ ويُطْرب فتجيشُ هِمَمُ الأبطالِ بما فيها، ويُسارعون إلى مجالِ الحرب، ويَنبعث كلُّ قِرْنٍ إلى قِرْنِه، وكذلك زناته من أُمَمِ المغرب: يَتَقَدّم الشاعرُ عندهم أمام الصفوفِ ويَتَغَنّى فيُحرك بغنائه الجبالَ الرواسي، ويُبعث على الاستماتة من لا يُظَنُّ بها، ويُسَمّى ذلك الغناءُ **تاصوكايت**.

وأصلُه كلُّه فَرَحٌ يَحدث في النفسِ فتنبعث عنه الشجاعةُ كما تنبعث عن نشوةِ الخَمْرِ بما حدث عنها من الفرح. والله أعلم.

ابن خلدون في «المقدمة» 635:2

الطَّـــرَب

ليسَ دليلُ الفهمِ في السامع أنْ يَطْرب أو يتطارب، بل ربما كان سُرعة الطَّرب أدلَّ على جَهْل السامعِ بما يَسمع، وقلَّةِ معرفته، يُبيِّن لك ذلك من أنك تَرَى من لا يُحْسِنُ الغناءَ ولا الشعرَ ولا النحوَ ولا العَروض إذا سَمِع شيئاً من الغِناء ـ وإن كان في غايةِ الخروجِ والنّفورِ والخطأ بعد أن يقال إنه غِناء ـ فهو يَطْرَب عليه، وإذا سَمِعَ ذلك الغِنَاء مَن تَبَصَّرَ النَّحْوَ ولا تَبَصَّرَ الغِناءَ نَقص من طربه بمقدارِ ما فيه من لَحْنِ الغِناء، وإذا سَمِعَ ذلك الغناءَ بعينه مَنْ تَبَصَّرَ الشعرَ والنّحوَ، والعروضَ والغناءَ لم يَطْرب أصلاً. فأقلُّ الناسِ عِلْماً بالغِناء أسرعُهم طرباً على كلِّ مسموع، وأكثرُ الناس علماً به وأشدُّهم تقدّماً في معرفته أبعدُهم طرباً عليه وأقلّهم رضى بما يَسْمع منه. وهذه القوةُ في الإنسان قوةٌ شريفةٌ وأَخْلِقْ بها أن تكونَ معدومةً في كثيرٍ من الناس، وإنما تَخُصّ الإنسانَ التامّ التمييز.

إنّا نحتاج في تمامِ إدراكِ شَرَفِ هذه الصناعةِ إلى قوةِ حِسِّ السمعِ وقوةِ التمييز، فإنّ الذي يُطْرب البهائمَ وجُهّال الناسِ مِن حسنِ الأصواتِ هو يَطْرَب عليه الناسُ أيضاً، والذي يُطْرِبُ علماءَ الناس من تَمييز حُسْنِ التأليف وهِنْدامِ النّظام، ومَعْرفة الخُروج، والمتبايِن والمُتنافر، هو لهم دونَ جُهّالِ الناس والبهائم. . .

أحمد بن الطيّب السرخسي في «كمال أدب الغناء» ص 19 ـ 20

معاني الألحان

من الناسِ مَن يَسمعُ لحناً قليلَ النَّغَمِ والشَّدوِ سَهْلَ المُتناوَلِ فيستَرذلُه،

ويَسمع لحناً كثيرَ النَّغَم عَسِرَ المُتناولَ فَيَستجيدهُ، ويَظُنَّ أنهما ألفا قصداً لكثرةِ النَّغمِ وقِلّتها، وقد تبقى عليه زيادةٌ يَجبُ أن يَفطن لها ويَبحث عنها، إذ كان في الألحانِ أشياءُ ظاهرةٌ وأشياء غامضة.

فالظاهرةُ مثل الشدَّةِ واللينِ، والثّقل والخفّةِ، والحلاوةِ والفجاجة، والحرارة والبرودة.

والأشياءُ الغامضة تَجري في تضاعيفِ ذلك على وجوهٍ، فمنها جودةُ التأليف، وصحةُ القِسْمة، وحُسْن الوَضْع، وهو المُشاكلة بين الأشعار وبين الألحانِ، وهذا أصعبُ ما فيها.

وأغمضُ من ذلك كلِّه مَعْرفة معاني الألحانِ، فإن كثيراً من الألحان لا معنى لها، ومنها ما له مَعنى بمنزلةِ البيتِ من الشعر، فإنه قد يكون حَسَنَ النّظْمِ جَزْلَ اللفظِ صحيحَ الوزنِ وليس فيه معنى، وبغيرِ فائدةٍ أخرى.

فمعنى اللحن هو غَرضُ المُلَحن فيه، الذي يَقصده مثلَ ما يقصدُ الشاعرُ غرضاً من الأغراضِ ومعنىً من المعاني، فربّما أصابَه وبَلَغ الغايةَ فيه، وربما أَخْطأه، وربما قَصر فيه أو قاربه، فيجب أن تَتَعرّف تلك الأغراضَ في الألحانِ والنَّغَمِ والأصواتِ أنفسِها، فإنها تحتاج إلى أن تُحاكي كما يُحاكى كلامُ المتكلِّم في سائرِ أحواله وأوقاته. . .

ولسائرِ الحيواناتِ تصويتاتٌ يُفْهَم عنها كما يُفْهَم اللفظ، ألا ترى أن صورةَ لَفْظ المسرورِ تُخالف صورةَ لفظِ المحزون، وصورةَ لفظِ الغَضبان تخالِف صورةَ لفظ الراضي. . . وصورةَ لفظِ البطلِ المقاتلِ تخالف صورةَ لفظِ الجبان. . . وصورة لفظِ المُتدلل تخالف صورةَ لفظِ المُتَوسّل. . .

وأكثرُ هذه الألحانِ إنما قُصِدَ به حكايةُ الأحوالِ والأزمانِ لتقوم فيها معانٍ بمَنْزِلَة الشعر، كما تَقَدّم، فإنه يَحتاج بعد إحكامِه إلى المعاني. . .

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 25 ـ 26

خواصّ الألحان وأصنافها

الألحانُ بالجملة صِنْفان: صنفٌ أُلِفَ ليلحقَ الحواسَّ منه لذةٌ فقط من غيرِ أنْ يوقع في النفس شيئاً آخر، ومنها ما أُلِّف ليُفيد النفسَ مع اللذّةِ شيئاً آخرَ من تَخَيّلاتٍ وانفعالات، ويكون بها محاكَياتُ أمورٍ أُخَر.

والصنفُ الأولُ أقل غَناءً، والثاني هو النافُع منهما، وهو الألْحان الكاملة . .

والألحانُ الكاملة ثلاثةُ أصنافٍ: منها الألحانُ المُقويةُ، ومنها المُلَينة، ومنها الألحانُ المُعَدِّلَة، وقد تُسمى الاستقرارية كأنها تُكْسِب النفسَ استقراراً وهُدُؤاً، وقد تُسمى أيضاً الحافظة، وهي تُبقي النفسَ على حالٍ من الاعتدالِ وتَحفظُها ولا تَميل بها إلى جهةٍ غيرِه.

ليس تَكْمُلُ معونةُ الألحانِ على تتميم المقصودِ فيها بصحّةِ معنى الأشعارِ، وجودة وتأليفِ النَّغَم الحادّةِ والثقيلةِ دون أن تَقترِن بها حالاتٌ أُخَرَ للنّغَم تصير بها الألحانُ أكملَ وأفضلَ، وتكون أحرى أن تُعين على بلوغ المقصودات في اللذّة والمَنْفعة. وهذه الأحوالُ أربعة: فمنها ما يُفيد السامعَ لذاذةً وأَنَقَ مسموع ويُكْسِبُ اللَّحْنَ بَهاءً وزينةً، ومنها ما يوقع في النفسِ تَخَيّلاتٍ، على ما يجري في صناعةِ الشعر، ومنها ما يُكْسِب انفعالاتِ النفسِ، مثلَ الرضَى والسُّخطِ والغَضَبِ والرحمةِ والقَساوة والحزنِ والأسفِ وما جانَس ذلك، والرابعُ هو الذي يُكْسِبُ جودةَ الفَهم بما تَدُلُّ عليه الأقاويلُ التي قُرِنَت حروفُها بنَغَم الألحان.

الفارابي في «كمال أدب الغناء» ص 35 ـ 36

أفعال الألحان

واللحنُ هو شيءٌ آخرُ زائدٌ في معنى الشعرِ وبهائه، والأحسنُ فيه أن يكونَ مطابقاً لما رُكِّبَ عليه مُقَوياً له، فإن كثيراً من الألحانِ قد تضع كثيراً من الأشعار وتنقصُ من بهائها، وقد تُحَسِّنُ كثيراً منها وتزيدُ في بهائه وتُغَطي عيوبَه. . . فإذا

سَمِعْت اللحنَ في معنى من المعاني، من ذِكر شجاعةٍ أو كُرهٍ أو غيرِه، وقَوِيَ تخيُّلُك لذلك ولِمنَ قيل فصِرْت كأنك هو بقوةِ التصوَّر له، فَأثَّر حينئذ وفَعَلَ فِعلَه.

وكذلك يجري الأمرُ في الترغِيب والسؤالِ والغضبِ وغيرِه، فأيُّ إنسانٍ وَقَر في نَفسه منه شيءٌ وجاء مطابِقاً لمعناه موافِقاً لشِعْرِه حَرّك السامعَ وأظهر منه ما يُشاكِل ذلك النوع.

الحسن بن أحمد الكاتب في «كمال أدب الغناء» ص 27

أحوال النغم

والحالاتُ الموجودةُ في النّغم صنفان: كَمياتها وكَيفياتها.

فأما كيفياتُ النَّغم فهي ما يُنْسَب فيها إلى اللذَّةِ وإلى الكراهةِ وإلى الصفاء والشَّعَث والصلابةِ واللّينِ والنُّعومة والشدَّة.

فأما كمياتها فمعرفةُ الحادّةِ والثقيلةِ وقَدْرِها في الخفّةِ والثّقلِ.

وأسبابُ الحِدّةِ والثِّقلِ في النَّغَم الإنسانية هي أسبابُ الخِفّة والثقلِ المسموعةِ في المزامير، لأنَّ الحُلوق كأنها مزاميرُ طبيعيةٌ، والمزامير كأنها حلوقٌ صناعية.

الفارابي في «كمال أدب الغناء» ص 41

- 9 -

مسائل
في الفلسفة والمنطق
ومقتضيات المنهَج

«إن الحقَّ لا يُضادّ الحق بل يوافقهُ ويشهد له»

ابن رشد في (فصْلُ المقال)

الإحْســاسُ

الإحساس هو قسمٌ من الإدراك، وهو إدراكُ الشيءِ المَوْجود في المادّةِ الحاضرةِ عند المُدْرِك مكنوفةً لهيئاتٍ مخصوصةٍ من الأَيْن والكَيْف والكَمّ والوَضْع وغيرِها، فلا بد من ثلاثة أشياء: حضورِ المادّة، واكتنافِ الهَيآت، وكونِ المُدْرَك جُزئياً. . .

والحاصل أنّ الإحساسَ إدراكُ الشيءِ بالحواسّ الظاهرةِ على ما يَدلّ عليه الشروطُ المذكورة. . .

إن الحكماءَ قسموا الإدراكَ ـ على ما أشار إليه شارح (التجريد) إلى أربعةِ أقسام:

الإحساس، وهو ما عرفت.

والتخيّل، وهو إدراك الشيءِ مع تلك الهيآتِ المذكورة في حالِ غَيْبَته بعد حضورِه. . .

والتوهّم، وهو إدراك معانٍ جزئيةٍ متعلّقةٍ بالمحسوسات.

والتعقّل، وهو إدراك المُجَرَّد عنها، كُلّياً كان أو جزئياً. (وهذا القسمُ هو المُسَمّى بالعلمِ، فيكون أَخَصَّ مطلقاً من الإدراكِ بهذا المعنى، فالإدراك بهذا المعنى يُفارق العلمَ مفارَقَةَ الجنسِ النوع).

التهانوي في «الكشاف» 2:50 ـ 51

الاختــلاف

معنى الاختلاف لُغةً واصطلاحاً

الاختلاف (لغةً): ضد الاتّفاق. قال بعضُ العلماء: إنّ الاختلافَ يستعمَل في قولٍ بُنِيَ على دليل، والخِلاف فيما لا دليلَ عليه... ويُؤَيّده ما في غاية التّحقيقِ منه أن القولَ المرجوحَ في مقابلةِ الراجِح يقال له خِلاف، لا اختلاف، وعلى هذا قال المّولوي عصام الدين في (حاشية الفوائد الضيائية): المرادُ **بالخلافِ** عَدَمُ اجتماعِ المُخالِفين وتأخّر المُخالف، والمراد **بالاختلافِ** كون المخالفين معاصرين مُنازعين. والحاصلُ منه ثبوتُ الضعفِ في جانب المُخالِف في الخلاف، فإنه كمخالَفَةِ الإجماع، وعدم ضعفِ جانبٍ في الاختلاف لأنه ليس فيه خلافٌ كما تقرّر».

التهانوي في «الكشاف» 2:220

اختلاف الناس في الأديان والمذاهب

جميعُ الاختلافِ بين أهلِ الأديانِ والمذاهبِ على أربعةِ مراتب:

الأولى: الاختلاف بين أهلِ الأديانِ النبوية وبين الخارجين عنها من الثّنوية والدّهرية، وذلك في حدوث العالَم، وفي الصانع ـ عزّ وجلّ ـ وفي التوحيد.

والثانية: الخلاف بَيْن أهلِ النبوة بَعضِهم بعضاً، وذلك في الأنبياءِ، كاختلافِ المسلمين والنّصارى واليهود.

والثالثة: الخلاف المختصّ في أهلِ الدينِ الواحد بعضهم بعضاً في الأصولِ التي يَقع فيها التبديع والتّفجير والاختلاف في كثيرٍ من صفاتِ الله ـ عزّ وجل ـ وفي القَدَر، وكاختلاف المُجَسِّمة.

والرابعة: الاختلاف المختصّ بأهلِ المقالات في فروع المسائلِ كاختلاف الحَنَفية والشافعية.

فالاختلافُ الأول يَجري مجرىٰ متنافيَيْن في مَسلَكَيْهما كآخذ طريقِ الشرقِ وآخذِ طريقِ الغرب، وآخذِ ناحية الجنوبِ وآخذِ ناحية الشمال.

والاختلاف الثاني يجري مَجرى آخذِ نَحْوَ الشرقِ وآخذٍ يمينَه أو شمالَه، فهو ـ وإن كان أقربَ من الأول فليس يَخرج أحدهما عن أن يكون ضالاً بعيداً.

والثالث يَجري مجرى آخذيْن وجهةً واحدةً، لكنْ أحدُهما سالكٌ المَنهج والثاني تاركٌ له، وهذا التاركُ للمَنْهج ربما يَبْلغ وإن كانت الطريقُ تُطلق عليه.

والرابع جارٍ مَجْرى جماعةٍ سلكوا منهجاً واحداً لكن أخذ كلُّ واحدٍ شُعْبَةً غيرَ شُعبةِ الآخر، وهذا هو الاختلافُ المَحمود بقوله ـ ﷺ ـ «الاختلافُ في هذه الأمة رحمة».

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 168 ـ 170

الإرَادةُ

الإرادةُ (في اللغة): نزوعُ النفسِ ومَيلُها إلى الفعلِ بحيث يَحْمِلُها عليه، والنزوعُ: الاشتياقُ؛ والميلُ: المَحَبّةُ والقصد. . .

وتُقال أيضاً للقوةِ التي هي مبدأُ النُّزوع، وهي الصفةُ القائمة بالحيوانِ التي هي مبدأُ المَيلِ إلى أحدِ طرفَيْ المقدور.

وقال المتكلّمون: إنها صفةٌ تقتضي رُجحانَ أحدِ طرفي الجائزِ على [الطرف] الآخر، لا في الوقوع بل في الإيقاع.

وقال في (شرح المواقف) [2: 87]: «الإرادة من الكيفيات النفسانية. . .».

التهانوي في «الكشاف» 32:3 ـ 33

الاستحالـــة

الاستحالة أن يَخْلَع الشيءُ صورتَه ويَلْبس صورةً أُخرى مثل الطعام الذي يَصيرُ دماً في الكَبِد (انظر الإحالة).

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 84

الاستحالة حركةٌ كيفية

الاستحالةُ (عِنْدَ الحُكَماء): هي الحركةُ الكَيْفية، وهي الانتقالُ من كَيْفيةٍ إلى كَيْفيةٍ أُخرى تدريجياً. . . ومن الناسِ مَنْ أَنكرَ الاستحالة، فالحارُّ عنده لا يَصير بارداً والباردُ لا يصير حاراً، وزعم أنّ ذلك الانتقالَ كُمونٌ واسْتِتارٌ لأجزاء كانت متّصفةً بالصفةِ الأُخرى كالحرارة، وهما موجودان في ذلك الجسم دائماً، إلا أنّ ما يَبْرز منها ـ أيْ من تلك الأجزاء ـ يُحَسُّ بها وبكيفيتها، وما كَمُن لا يُحَسّ بها وبكيفيتها.

فأصْحاب الكُمونِ والبُروزِ زعموا أنَّ الأجسامَ لا يوجد فيها ما هو بسيطٌ صِرْفٌ، بل كلّ جسمٍ فإنّه محيطٌ من جميع الطّبائع المختلفة، لكنّه يُسَمّى باسمِ الغالبِ الظاهرِ، فإذا لَقِيه ما يكون الغالبُ عليه من جنس ما كان مغلوباً فيه يَبْرز ذلك المغلوبُ من الكُمونِ ويُحاول مقاومةَ الغالِب حتّى يَظْهر، وتوسّلوا بذلك إلى إنكارِ الاستحالة وإنكارِ الكَوْن والفَساد.

التهانوي في «الكشاف» 2: 127 ـ 128

الاستقـــراءُ

الاستقراء هو حُكْمٌ على كُليٍّ لوجود ذلك الحُكْمِ في جُزئيات ذلك الكلّي، إما كلّها ـ وهو الاستقراء التامّ ـ وإما أكثرها ـ وهو الاستقراء المشهور ـ فكأنه يُحْكَم بالأكبرِ على الواسطةِ لوجود الأكبرِ في الأصغر، ومثالُه: إن كان حيوانٌ

طويلَ العُمر فهو قليلُ المَرارة، لأن كلّ حيوانٍ طويلِ العُمر فهو مثلُ إنسانٍ أو فَرسٍ أو ثور، والإنسان والفرس والثور.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 93

الاستقراء أقوى من التمثيل

الاستقراء هو أن تتصفَّح جزئياتٍ كثيرةٍ تحت معنى كلّي، حتى إذا وجدتَ حُكماً في تلك الجُزئيات حَكَمْتَ على ذلك الكلي به، ومثالُه في العَقليات أن يقول قائل: فاعلُ العالمِ جِسْم، فَيُقال له: لِمَ؟ فيقول: لأنّ كلّ فاعلٍ جسمٌ، فيقال له: لِمَ؟ فيقول: تَصَفَّحْتُ أصنافَ الفاعلين من خَياطٍ وبنّاء، وإسكافٍ ونجارٍ ونَسّاج وغيرهم فوجدتُ كلّ واحدٍ منهم جسماً، فعلمتُ أن الجسميةَ حُكمٌ ملازمٌ للفاعلية فَحَكَمْت على كلّ فاعلٍ به.

وهذا الضربُ من الاستدلالِ غيرُ منتَفَعٍ به في هذا المطلوب، فإنا نقول: هل تَصَفّحْتَ في جملةٍ ذلك فاعلَ العالم؟ فإنْ تصفَّحْتَه ووجدته جسماً فقد عَرَفْتَ المطلوبَ قبل أن تتصفَّح الإسكافَ والبَنّاء، ونحوَهما، فاشتغالك به اشتغالٌ بما لا يَعنيك. وإن لم تتصفّحْ فاعلَ العالم ولم تَعْلَمْ حالَه فَلِمَ حَكَمْتَ بأنّ كلّ فاعلٍ جسمٌ؟ وقد تَصَفّحتَ بعضَ الفاعلين، ولا يَلْزم منه إلا أنَّ بعضَ الفاعلين جسمٌ، وإنما يَلْزَم أنّ كلَّ فاعلٍ جسمٌ إذا تصفَّحتَ الجميعَ تَصَفُّحاً لا يَشُذُّ عَنه شيء، وعند ذلك يكون المطلوبُ أحدَ أجزاءِ المُتَصَفَّح فلا يُعْرَفُ بمُقدّمةٍ تُبنَى على التَّصفُّح، وإن قال: لم أَتَصَفَّحُ الجميعَ، ولكن الأكثرَ، قلنا: فلِمَ لا يجوزُ أن يكونَ الكلُّ جسماً إلا واحداً؟ وإذا احتُمِلَ ذلك لم يَحْصُل اليقينُ به، ولكن يَحْصُل الظنُّ، ولذلك يُكتفَى به في الفِقْهيات في أولِ النّظر، بل يُكْتفَى بالتمثيلِ على ما سيأتي، وهو حُكْمٌ من جُزئيٍّ واحدٍ على جُزئيٍ آخر.

والحُكْم المنقولُ ثلاثة: إما حُكْمٌ من كُليٍّ على جُزئيّ، وهو الصحيحُ اللازمُ، وهو القياسُ الصحيح الذي قدّمناه. وإما حُكْمٌ من جُزئيّ واحدٍ على جُزئيٍّ

واحدٍ كاعتبارِ الغائبِ بالشاهدِ، وهو التمثيلُ وسيأتي. وإما حُكْمٌ من جُزْئياتٍ كثيرةٍ على جزئيٍّ واحد، وهو الاستقراء، وهو أقوى من التمثيل.

الغزالي في «معيار العلم» ص 160 ـ 161

الاسْتِئْنـــاس

الاستئناس يَقع بالتَّجانس. . . ألا تَرى الأبكمَ. . . كيفَ يَسْكُن إلى أخرسَ مثلِه إذا وَجَده، وكيف يُقْبِلُ عليه بكُلِّه كمن وجدَ إنساناً يَفْهم لُغَتَه فيما بين قومٍ لا يَفهمون لغتَه عنه، قال الله تعالى: ﴿هو الذي خَلَقَكُم من نفسٍ واحدةٍ وجعل منها زَوْجَها لِيَسْكُن إليها﴾ [الأعراف/ 189] فإذا انضافَ إلى ذلك أَمْنُ الشرّ فهو الغنيمةُ الباردةُ التي يَتضاعف بها الأُنس، ويَزول النِّفارُ، وإن حَصَلَ في البَيْنِ نفعٌ عائدٌ على أحَدِهما أو كِلَيْهما فذلك أقْصى الغاياتِ في ائتلافِ الأهواءِ المُؤَدّي عند التكاثُر إلى التعاونِ المُفْضى بهم إلى الاجتماعِ: قُرىٍ ومُدُناً ودساكر.

البيروني في «كتاب الجماهر» ص 6

الأَوّليـــاتُ

هي قضايا ومقدِّماتُ تَحْدُث في الإنسان من جهة قُوتِه العقلية من غير سَبَبٍ يوجِب التصديقَ بها إلا ذواتُها، والمعنى الجاعلُ لها قضيةً هو القوةُ المُفكِّرة الجامعةُ بين البَسائط على سبيل إيجابٍ أو سلب، فإذا حَدَثت البَسائط من المعاني بمعونة الحسّ والخيالِ أو بوجهٍ آخر في الإنسان ثم أَلَّفَتْها المُفكرةُ الجامعة وجب أن يُصدِّقَ بها الذهنُ ابتداءً بلا علّةٍ أخرى ومن غير أن يَشعر أن هذا ممّا استُفيد في الحال، بل يَظُنُّ الإنسانُ أنه دائماً كان عالماً به، ومن غير أن تكون الفطرةُ الوهميةُ تستدعي إليها. . . ومثالُ ذلك أنّ الكلَّ أعظمُ من الجزء، وهذا غيرُ مستفادٍ من حِسّ ولا استقراءٍ ولا شيء آخر، نعم، قد يُمكن أن يفيد الحسُّ تصوراً للكلّ وللأعظمِ وللجزء، وأما التصديق بهذه القضيةِ فهو من جِبِلَّته. وما كان من

الوَهميات صادقاً على ما أوضحنا فهو في هذه الجُملة.

واعلمَ أنَّ الحِسَّ إنما يُدْرِكُ الجزئياتِ الشخصيةَ، والذِّكْرَ والخيال إنما يَحفظان ما يُؤَدّيه الحسُّ على شخصيته، أما الخيال فيحفظ الصورة، وأما الذكر فيحفَظ المعنى المأخوذَ منه. وإذا تكرّر الحسُّ كان ذِكْراً، وإذا تَكرّر الذِّكْرُ كان تَجرِبةً.

البُــرهـان

البُرهان قياسٌ مؤلَّف من يَقينياتٍ لإنتاجِ يقيني.

واليَقينيات إما الأوَّليات وما جُمِع معها، وإما التجْريبيات وإما المتواترات، وإما المَحسوسات، وقد فهمناها.

وأما الذائعاتُ والمَقبولات والمظنونات فخارجةٌ عن هذه الجُملة.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 102 ـ 103

حقيقة البرهان

البرهانُ بالجُملة: هو قياسٌ يَقينيٌّ يُفيد عِلْمَ الشيءِ على ما هو عليه في الوُجود بالعِلّةِ التي هو بها موجودٌ إذا كانت تلك العلّةُ من الأمورِ المعروفةِ لنا بالطّبعِ، وإذا كان القياسُ البُرهانيُّ هو الذي من شأنِه أن يُفيدَ هذا العلمَ الذي هو العلمُ الحقيقي ـ كما قلنا ـ فَبَيِّنٌ أنه يَجبُ أن تكونَ مقدّماتُ القياسِ البُرهانيّ صادقةً وأوائلَ وغيرَ معروفةٍ بحدٍّ أوْسط، وأن تكون أَعْرَفَ من النتيجة، وأن تكون عِلّةً للنتيجة بالوجهين جميعاً ـ أعني علّةً لعِلْمنا بالنتيجة، وعِلّةً لوجود ذلك الشيءِ المُنْتَج نفسِه. وإذا كانت علّةً للشيءِ المُنْتَج نفسِه فقد يَجبِ فيها أن تكون مناسبةً للأمرِ الذي يتبيَّن بها، فإن هذه هي حالُ العِلّة من المعلول.

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 38 ـ 39

قولٌ آخرُ في البرهان

البرهانُ بيانُ الحُجَّةِ وإيضاحُها ـ على ما قال الخليل ـ وقد يُطْلَقُ على الحُجّةِ نفسِها، وهي التي يَلْزَم من التَّصديقِ بها التصديقُ بشيءٍ. وأهلُ الميزانِ يَخُصُّونَه بحُجّةٍ مُقدِّماتُها يَقينية. . .

ثم البرهانُ الميزاني إما برهانُ لِمَ ويُسَمّى بُرْهاناً لِمِّياً، وإما بُرهانٌ إنَّ، ويُسمّى بُرهاناً إنّياً، واستدلالياً أيضاً.

التهانوي في «الكشاف» 1:216 ـ 217

البرهانُ والاستقراء

فأمّا البرهانُ فإنه يكون من المُقَدّماتِ الكُلِّيةِ، وأما الاستقراءُ فإنما يكون من الأمورِ الجزئية. والمُقَدّماتُ الكُلِّيةُ لا طريق لنا إلى العلمِ بها إلا بالاستقراء.

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 102

البرهانُ الحقيقيّ

اعلم أنَّ البرهانَ الحقيقيَّ ما يُفيد اليقينَ الضروريَّ الدائمَ الأبديَّ الذي يَستحيل تغييرهُ، كعلمِكَ بأنَّ العالمَ حادثٌ وأن له صانعاً، وأمثال ذلك مما يَستحيل أن يكون بخلافِهِ على الأبد، إذ يَستحيل أنْ يَحضُرنا زمانٌ نحكم فيه على العالَم بالقِدَم أو على الصانِعِ بالنَّفْي.

فأما الأشياءُ المُتغيِّرةُ التي ليس فيها يقينٌ دائمٌ فهي جميعُ الجُزئيات التي في العالَمِ الأرضي، وأقْرَبُها إلى الثباتِ الجبالُ. وإذا قلتَ: هذا الجبلُ ارتفاعُه كذا، وكلُّ جبلٍ ارتفاعه كذا فهو كذا، فأنْتج: هذا ارتفاعُه كذا، لم يكن الحاصلُ علماً أبدياً، لأنَّ المُقَدّمة الصُّغرى ليس اليَقينُ فيها دائماً، إذْ ارتفاعُ الجَبَل يُتَصَوَّرُ تَغَيُّره، وكذا عُمْقُ البحارِ ومواضعُ الجزائرِ، فهذه أمورٌ لا تبقى.

الغزالي في «معيار العلم» ص 255

مَبْدأُ البرهـان

ومبدأُ البرهانِ الذي هو... مقدِّمةٌ غيرُ ذاتِ وَسَط، ينقسم إلى قسمين:

فأحدهما: ما لم يكن سبيلٌ إلى بُرهانِه في تلك الصناعةِ ولا كانَ معروفاً عن المُتعلّم، وهذا يُسمّى أصلاً موضوعاً. **والقسم الثاني** ما كان معروفاً بنفسه عند المُتَعلّم، وهذا هو الذي يُسمّى العلوم المُتعارَفة.

ابن رشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 41

أركانُ البراهين

ما يلتئم به أمرُ البراهين ثلاثةٌ: مبادىءُ، وموضوعاتٌ، ومسائل.

فالموضوعات نَعني بها ما يُبَرْهَن فيها، والمسائل ما يُبَرْهَن عليها، والمَبادىء ما يُبَرْهن بها، والمُراد بالمبادىءِ: المقدّماتُ.

وأما الموضوعاتُ فهي الأمورُ التي توضَع في العلومِ وتُطْلَب أعراضُها الذاتيةُ، ولكلِّ عِلْمٍ موضوعٌ، فموضوعُ الهَنْدسة: المِقْدارُ، وموضوع الحساب: العَدَدْ، وموضوع العِلْم المُلَقَّبِ بالطبيعي: جسمُ العالِم من جهة ما يَتَحرّكُ ويَسْكُن... وموضوعُ المَنْطق: تمييزُ المعقولاتِ وتَلْخِيص المَعاني.

وأما المسائلُ فهي القضايا الخاصّةُ بِكلِّ علمٍ التي يُطْلَب المعرفةُ في العلومِ بأحدِ طرفيْها: إما النَّفْيُ وإما الإثبات...

الغزالي في «معيار العلم» ص 250 ـ 251

البصيـرة

البصيرة هي قوةٌ للقلبِ مُنَوّرة بنور القدس تُرى بها حقائقُ الأشياءِ وبواطنُها بمثابة البصرِ للنفس الذي ترى به صورةَ الأشياء وظواهرَها. وهي القوة التي يُسميها الحكماء العاقلة النظرية، وأما إذا تنورت بنورِ القدس وانكشف حجابُها بهداية الحقّ فيُسميها الحكيم القوةَ القُدسية.

التهانوي في «الكشاف» 1:175

البُعْــدُ

البُعْد: ضدّ القُرب. وهو عند الصوفيةِ عبارةٌ عن بعدِ العبدِ عن المُكاشفة والمشاهدة...

(وفي عُرف العلماء): هو امتدادٌ بين الشيْئَيْن لا أَقْصَرَ منه، أي لا يوجد بينهما أقْصَرُ من ذلك الامتدادِ سواءٌ وُجِدَ مساوياً لذلك الامتدادِ ـ كما في بعد المَرْكز من المحيط ـ أو زائداً عليه في غيرِه...

ثم البُعد (عند المتكَلّمين): امتدادٌ موهومٌ، لا شيءٌ مَحْضٌ، فهو عندهم امتدادٌ موهومٌ مفروضٌ في الجسمِ أو في نَفْسِه، صالحٌ لأنْ يَشْغلَه الجسمُ، ويَنْطَبِقُ عليه بُعْدُه الموهوم، ويُسَمّى خلاءً أيضاً.

وعند الحكماءِ: (البُعد) امتدادٌ مَوجود. وعند القائلين منهم بالخَلاءِ نَوْعان، فإنّهم إن قالوا: إذا حَلّ الامتدادُ الموجودُ في مادّةٍ فَجِسْمٌ تَعليميّ، وإنْ لَم يَحُلّ فَخَلاَءٌ، أي امتدادٌ مجرّدٌ عن المادّة قائمٌ بنفسه، ويُسَمّى **بالبُعْد المفطور والفراغِ المفطور**.

وبالجملة: **البعدُ عندهم إما قائِمٌ بجِسم، وهو عَرَضٌ، وإما بنفسه وهو جَوْهَرٌ مُجَرّد**.

التهانوي في «الكَشّاف» 164:1.

التّــأْليــفُ

... إن الناسَ حَصروا مقاصدَ التأليفِ التي يَنْبغي اعتمادُها وإلغاءُ ما سواها، فَعَدّوها سَبْعة:

أولها: استنباطُ العِلْم بمَوضوعه وتَقْسيمُ أبوابِه وفُصوله وتَتَبُّعُ مسائله أو

استنباطُ مسائلَ ومباحثَ تَعْرِضُ للعالِمِ المُحَقق ويَحْرِص على إيصالِها لغيرِه لِتَعُمَّ المنفعةُ به. . .

وثانيها: أن يقفَ على كَلامِ الأولين وتَواليفهم فَيَجِدَها مُسْتَغلِقَةً على الأفهام، ويَفْتح الله له في فهمِها فَيَحْرص على إبانة ذلك لغيرِه ممّا عساه يَسْتغلِق عليه.

وثالثها: أن يَعثرَ المتأخّر على غَلَطٍ أو خَطأً في كلامِ المُتقدّمين ممّن اشتُهِر فَضْلُه وبَعُدَ في الإفادةِ صيتُه، ويَسْتوثقَ من ذلك بالبرهانِ الواضحِ الذي لا مَدْخل للشكِّ فيه، ويَحْرِصَ على إيصال ذلك لمن بَعْدَه. . .

ورابعها: أن يكونَ الفنُّ الواحدُ قد نَقَصَتْ منه مسائلُ أو فصولٌ بحسب انقسامِ موضوعه، فَيَقْصد المُطَّلع على ذلك أن يتمم ما نَقَص من تلكَ المسائل. . .

وخامسها: أن تكون مسائلُ العلمِ قد وقَعَت غيرَ مُرَتَّبةٍ في أبوابِها ولا مُنْتَظِمة، فيَقصد المطَّلعُ على ذلك أن يُرَتبها ويُهَذّبها ويَجْعَل كلّ مسألةٍ في بابِها. . .

وسادسها: أن تكونَ مسائلُ العِلم مُفَرّقةً في أبوابِها من علومٍ أخرى فَيَتَنَبّه بعضُ الفضلاءِ إلى موضوعِ ذلك الفنِّ وجميعِ مسائله، فَيَفعلُ ذلك، ويَظْهَر به فنٌّ يَنْظِمه في جملةِ العلومِ التي يَنْتَحلُها البشرُ بأفكارهم، كما وَقَع في علمِ البيان.

وسابعها: أن يكون الشيءُ من التواليف التي هي أمّهاتٌ للفنونِ مُطَولاً مُسْهَباً فَيَقصدَ بالتأليفِ تَلْخيصَ ذلك بالاختصارِ والإيجاز.

ابن خلدون في «المقدمة» 4:1227 ـ 1229

التَّــأويــل

القولُ في حقيقةِ التأويل

ومعنى التأويل: هو إخراجُ دَلالةِ اللفظِ من الدّلالةِ الحقيقيةِ إلى الدلالةِ المَجازية من غيرِ أن يُخِلَّ ذلك بعادةِ لسانِ العربِ في التَّجَوُّزِ من تَسْميةِ الشيء

بشبيهه أو بسَبَه أو لاحِقِه أو مُقارنِه أو غيرِ ذلك من الأشياء التي عَدَدْتُ في تعريفِ أصنافِ الكلام المَجازي.

وإذا كان الفقيهُ يَفعلُ هذا في كثيرٍ من الأحكامِ الشرعيةِ فكَمْ بالحَرِيِّ أن يَفْعل ذلك صاحبُ عِلْم البُرهان. فإنَّ الفقيهَ إنّما عنده قياسٌ ظَنِّيٌّ، والعارفُ عنده قياسٌ يقيني.

ونحن نَقطع قَطْعاً أن كلَّ ما أدَّى إليه البرهانُ وخالَفَه ظاهرُ الشرعِ أن ذلك الظاهرَ يَقْبَلُ التأويلَ على قانونِ التأويلِ العربي، وهذه القضيةُ لا يَشُكُّ فيها مُسْلِمٌ، ولا يرتابُ بها مؤمنٌ، وما أعْظَمَ ازديادَ اليقينِ بها عند مَنْ زاولَ هذا المَعْنى وجَرَّبه، وقَصَد هذا المَقْصد من الجَمْع بين المَعقولِ والمنقول.

بل نقول: إنه ما من منطوقٍ به في الشَّرعِ مخالفٍ بظاهرِه لما أدَّى إليه البُرهانِ إلا إذا اعتُبِر وتُصُفِّحَتْ سائرُ أجْزائه، وُجِدَ في ألفاظِ الشرع ما يَشْهد بظاهرِه لذلك التأويل، أو يُقارب أن يَشْهد، ولهذا المعنى أجْمَع المُسلمون على أنه ليس يَجِب أنْ تُحمَل ألفاظُ الشرعِ كلُّها على ظاهرها، ولا أن تُخْرَج كلُّها عن ظاهرها بالتأويل، واختلفوا في المُؤَوّل منها من غيرِ المُؤول، والحنابلةُ تَحْمل ذلك على ظاهرِه.

والسببُ في ورودِ الشرعِ فيه الظاهرُ والباطنُ هو اختلافُ نظرِ الناسِ وتبايُنُ قرائحهم في التَّصديق.

والسببُ في ورودِ الظواهر المُتعارضة فيه هو تنبيهُ الراسخين في العِلْم على التأويلِ الجامع بينهما، وإلى هذا المعنى وردت الإشارةُ بقوله تعالى: ﴿هو الذي أنْزل عليك الكتابَ منه آياتٌ مُحْكَمَات﴾ إلى قوله: ﴿والراسخون في العلم﴾ [آل عمران/ 7].

فإن قال قائل: إن في الشرعِ أشياءَ قد أجمعَ المُسلمون على حَملها على ظواهرها، وأشياءَ على تأويلها، وأشياءَ اختلفوا فيها، فهل يَجوز أن يُؤدّي البرهانُ

إلى تأويلِ ما أجْمعوا على ظاهرِه أو ظاهرِ ما أجمعوا على تأويلِه؟

قلنا: أمّا لَوْ ثَبتَ الإجماعُ بطريقٍ لَم يَصِح، وإن كان الإجماع فيها ظَنياً فَقَد يَصِحّ، ولذلك قال أبو حامد (الغزالي) وأبو المعالي (الجُويني) وغيرُهما من أئمةِ النظر إنه لا يُقْطَع بكفرِ من خَرَق الإجماعَ في التأويلِ في أمثالِ هذه الأشياء.

وقد يدل على أن الإجماعَ لا يتقَرّر في النظرياتِ بطريقٍ يَقيني كما يُمكن أن يتقَرّر في العَمليات، أنه ليس يُمكن أن يتقرَّر الإجماعُ في مسألةٍ ما في عَصْرٍ ما، إلا بأن يكون ذلك العَصْرُ عندنا محصوراً، وأن يكون جميعُ العلماءِ المَوجودين في ذلك العصرِ معلومين عندنا، أعني معلوماً أشخاصهم، ومَبْلَغُ عَدَدهم، وأن يُنْقَل إلينا في المسألةِ مَذْهَبُ كلِّ واحدٍ منهم فيها نَقْلَ تَواتُرٍ، ويكون مع هذا كلِّه قد صَحّ عندنا أن العلماءَ الموجودين في ذلك الزمانِ متَّفقون على أنه ليسَ في الشرع ظاهرٌ وباطن، وأن العِلْمَ بكلّ مَسألةٍ يَجب أن لا يُكْتَم عن أحدٍ، وأن الناسَ طريقُهم واحدٌ في علم الشريعة.

وأما وكثيرٌ من الصدرِ الأول قد نُقِل عنهم أنّهم كانوا يَرَوْن أنّ للشرعِ ظاهراً وباطناً، وأنه ليس يَجب أن يَعْلَم بالباطِن مَنْ ليس من أهلِ العلم به، ولا يَقْدر على فَهْمه، مثل ما رُوي عن البخاري عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «حَدِّثوا الناسَ بما يَعْرفون، أتُريدون أن يُكَذَّب الله ورسولُه؟» ومثل ما روي من ذلك عن جماعةٍ من السَّلَف.

فكيف يُمكن أنْ يُتَصَوَّرَ إجماعٌ منقولٌ إلينا عن مسألةٍ من المسائلِ النظرية ونَحْن نَعْلَم قطعاً أنه لا يَخلو من الأعْصار من عُلماءِ يَرَوْنَ أن في الشرعِ أشياءَ لا يَنبغي أن يَعْلَم بتحقيقها جميعُ الناس، وذلك بخلافِ ما عَرَض في العَمَليات فإنَّ الناسَ كلَّهم يَرَونَ إفشاءَها لجميعِ الناسِ على السواء، ويُكْتَفَى بحصولِ الإجماع فيها بأن تَنْتَشِر المسألةُ فلا يُنْقَل إلينا فيها خلاف، فإنَّ هذا كافٍ في حصولِ الإجماعِ في العَمليات بخلافِ الأمرِ في العِلْميات.

ابن رشد في «فصل المقال» ص 32 ـ 36

التجْـــربَـةُ

التجربة: (لغةً): الاختبار.

والتجريباتُ والمُجَرّبات في اصطلاحِ العُلماء: هي القضايا التي يَحْتاجُ العقلُ في جَزْمِ الحُكْمِ بها إلى واسطةِ تكرارِ المُشاهدة.

وفي (شَرح الإشارات): «التجربةُ قد تكون كلِّيةً، وذلك عندما يكون بتكَرُّر الوقوعِ بحيث لا يُحْتَمل معه اللا وقوع، وقد تكون أكثريةً وذلك عندما يكون يتَرَجَّحِ طَرَف الوقوع مع تَجَوّز اللاوقوع».

وحاصلُ التَّعرِيف أن المُجَربات ـ مُطلقاً ـ هي القضايا التي يَحْكُم بها العَقْلُ لإحساساتٍ كثيرةٍ مُتكررةٍ من غير علاقةٍ عقلية لكن مع الاقترانِ بقياسٍ خَفِيّ لا يَشْعُر به صاحبُ الحُكْم مع حصولِ ذلك القياسِ من تكَرّر المُشاهدة.

التهانوي في «الكشاف» 269:1

الانتفاعُ بالتجربة

التجاربُ إنما يُنْتَفَعُ بها في الأمورِ المُمكِنةِ على الأكثر، فأما الممكنةُ في النُّدْرة والمُمْكِنة على التساوي فإنه لا منفعةَ للتَّجربة فيها، وكذلك الرَّوِيةُ وأخْذُ التأهُّبِ، والاستعداد إنما يُنْتَفَع بها في المُمكنِ على الأكثر لا غيره.

وأما الضروريات والمُمْتَنِعاتِ فظاهرٌ من أمرها أنَّ الرَّوِيةَ والاستعدادَ والتأهُّب والتّجربةَ لا تُسْتعملَ فيهما، وكل من قصد لذلك فهو غيرُ صحيحِ العقل.

وأما الحَزْمُ فقد يُنْتَفَع به في الأمورِ المُمْكنة في النُّدوة والتي على التَّساوي.

قد يُظَنُّ بالأفعالِ والآثارِ الطبيعيةِ أنها ضروريةٌ كالإحراقِ في النار والتّرطيبِ في الماء والتبريدِ في الثّلج، وليس الأمرُ كذلك، لكنها مُمْكنةٌ على الأكثر لأجل أنّ الفعلَ إنما يَحْصُل باجتماعِ مَعْنيين: أحدهما: تَهَيُّؤُ الفاعلِ للتأثير، والآخر تهَيُّؤ

المُنْفَعِلِ للقَبول، فحيثما لم يَجتمع هذان المَعنيان لم يَحْصل فعلٌ ولا أثرٌ البَتّة. . . وكلّما كان التهيُّؤُ في الفاعلِ والقابلِ جميعاً أتَمَّ كان الفعلُ أكْملَ، ولولا ما يَعْرض من التمنع في المُنْفَعِل لكانت الأفعالُ والآثارُ الطبيعيةُ ضروريةً.

لما كانت الأمورُ الممكنةُ مجهولةً سُمِّيَ كلُّ مجهولٍ مُمكناً، وليس الأمرُ كذلك، إذ العكسُ في هذه القضية غيرُ صحيحٍ على المُساواة، لكنه على جهة الخُصوص والعموم، فإنَّ كلَّ ممكِنٍ مجهولٌ وليس كلُّ مجهولٍ مُمكِناً.

ولأجل الظَنِّ السابقِ إلى الوَهْمِ أنَّ المجهولَ مُمْكنٌ صار الممكنُ يقال بنَحْوَيْن: أحدِهما ما هو ممكنٌ في ذاته، والآخر ما هو ممكنٌ بالإضافة إلى مَن يَجْهَلُه، وصار هذا المعنى سبباً لِغَلَطٍ عظيمٍ وتخليطٍ مُضِرٍّ حتى إن أكثرَ الناسِ لا يُمَيّزون بين الممكنِ والمجهول، ولا يَعرفون طبيعةَ المُمْكن.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان ـ مقالة في أحكام النجوم» ص 52 ـ 53

التَّجَــرُّدُ

التَّجَرُد: (في اللغة): الخُلُوّ.

(وعند الحكماءِ والمتكلّمين): عبارةٌ عن كونِ الشيءِ بحيث لا يكون مادَّةً ولا مُقارِناً للمادّةِ مقارَنَة الصورةِ والأعْراض.

والمُجَرَّد هو المُمْكن الذي لا يكون مُتَحيِّزاً ولا حالاً في المُتَحَيِّزِ، ويُسَمّى مُفارِقاً أيضاً.

التهانوي في «الكشاف»: 1:277

التَّجَــزُّءُ

التَّجَزُّؤ ضربان: ضربٌ تَعليميٌّ ـ أي وَهْميّ ـ ولا نهايةَ له، لأنه يُمكنُ أن يُتَوَّهَمُ أصغرُ من كلِّ صغيرٍ يُتَوَهّم. وضَربٌ طبيعيٌّ ـ أي مادي ـ وله نهاية، لأنّ

المُتَجزِّىء من الأجسامِ يَتناهى بالفعلِ إلى صغيرٍ هو أصغرُ شيءٍ في الطَّبع، وهو ما لَطُفَ عن إدراكِ حِسٍّ إياه، هذا على ما تقوله الفلاسفة، وأما على ما تَقولُه المعتزلة. . . فإن الأجسامَ مؤلَّفةٌ من أجزاء، وهي **الجواهرُ** عندهم.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

التَّحَـرّي

التحَرّي (لغة): الطَّلَب. . .

(وفي الشريعة): طَلَبُ الشيءِ بغالِب الرأيِ عند تَعَذّر الوُقوفِ على حقيقَته، وهو غيرُ الشكِّ والظنّ، **فالشكُّ** أن يَستوي طَرفا العِلم والجَهل، **والظنُّ** تَرَجُّح أحَدِهما من غيرِ دليل، **والتحريّ** تَرَجُّح أحدِهما من دليلٍ يُتَوَصلُ به إلى طَرَفِ العلم وان كان لا يُتَوَّصل به إلى ما يوجِبُ حقيقةَ العلْم واليقين.

التهانوي في «الكشاف» 167:2

التَّحقُّـقُ والتَّحقيـق

التَّحَقُّـقُ

هو عند الأشاعرة مرادفٌ للثُّبوت والكونِ والوجودِ، وعند المعتزلةِ مرادِفٌ للثّبوت وأعَمُّ من الكونِ والوجود. . . ثم التحقُّقُ قسمان: **أصليّ**، وهو أن يكونَ التحقُّقُ حاصلاً في نفسِه قائماً به، وإما **تَبعي**، وهو أن لا يكون حاصلاً له بل لما تَعَلّقَ به على قياسِ الحَركةِ الذاتية والتَّبَعية.

التهانوي في «الكشاف» 89:2

التحقيـقُ

هو في عرف أهل العلم إثباتُ المسألةِ بالدليل، كما أنّ التّدقيقَ إثباتُ الدليلِ

بالدَّليل. . . وعندَ الصوفية: هو ظهورُ الحقِّ في صُوَرِ الأسماءِ الإلهية. . . وعند القُرّاء: هو إعطاءُ كلِّ حرفٍ حَقَّه.

التهانوي في «الكشاف» 89:2

التَّــدْبيـرُ

التدبيرُ: ترتيب الأفعال

لفظةُ التدبير، في لسانِ العرب، تُقال على معانٍ كثيرةٍ قد أحْصاها أهلُ لسانِهم؛ وأشهرُ دلالاتِها، بالجُملة، على ترتيبِ أفعالٍ نَحْوَ غايةٍ مقصودة، فلذلك لا يُطلقوها على مَنْ فَعَلَ فِعْلاً واحداً يَقْصِد به غايةً ما، فإنَّ من اعتَقَد في ذلك الفعلِ أنّه واحدٌ لم يُطْلَقْ عليه (اسمُ) التدبير، وأما مَن اعتقدَ فيه أنه كثيرٌ وأخذَه من حيث هو ذو ترتيبٍ سُمِّيَ ذلك الترتيبُ تدبيراً؛ ولذلك يُطلقون على الإلَهِ أنّه مُدَبِّرُ العالَم، وهذا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل، ولفظةُ التدبيرِ دلالتُها على ما بالقوةِ أكثرُ وأشهر.

وبيِّنٌ أنّ الترتيبَ إذا كان في أمورٍ بالقوةِ فإنّما يَكون ذلك بالفِكْر، فإنّ هذا مُختَصٌّ بالفكرِ ولا يُمكن أن يوجدَ إلا فيه، ولذلك لا يُمكن أن يوجد إلا للإنسانِ فقط، وما يُقال عليه المُدَبّر فإنما هو للتشبيه به، فالتّدبير مَقولٌ بتقديمٍ وتأخير، وقد يقال التدبيرُ على إيجادِ هذا التَّرتيب على جِهَةٍ ما هو مُتكَوِّن، وهو في أفعالِ الإنسانِ أكثرُ وأظهر، وفي أفعال الحيوانِ غيرِ الناطقِ أقَلّ ذلك.

وإذا قيل التدبيرُ على هذا النَّحْو فقد يُقال بعمومٍ وخصوص، فإذا قيل بعموم قيلَ في كلِّ أفعالِ الإنسانِ كيف كانت، فذلك يقال في المِهَنِ ويُقال في القُوى، إلا أنه في القُوَى أكثر وأشهر، ولذلك يُقال في ترتيبِ الأمورِ الحربيةِ ولا يكادُ يُقال في صناعةِ السكافة والحياكة، وإذا قيل على هذا فقد يُقال أيضاً بعموم آخَرَ وخصوصٍ، وإذا قيل بعمومٍ قيل في كلِّ الأفعالِ التي تَشْتمِل عليها الصنائعُ التي تُسَمّى بالقُوى. . . وإذا قيل بخصوصٍ قيل على تدبيرِ المُدُن. وما يُقال عليه التدبيرُ يتقدّم

بَعْضُه بعضاً بالشّرف والكمال. وأشرف الأمورِ التي يقال عليها التدبير: تدبيرُ المُدُنِ وتدبير المَنْزل . . . فأما تدبيرُ الحَرْب وسائرِ ذلك فهي أجزاءٌ لهذين النّوعين.

فأما تدبيرُ الإله للعالَمِ فإنما هو تدبيرٌ بوجه آخَرَ بعيدِ النِّسبةِ عن أقربِ المعاني تَشَبُّهاً به، وهذا هو التدبيرُ المُطْلَق، وهو أشرفُها . . .

ابن باجة في «تدبير المتوحِّد» ص 39 ـ 40

التعَجُّــبُ

التعجب حَيْرةٌ تَعْرِض للإنسانِ عند جهلِ السبَب، فكلما كانت المعرفةُ بأسبابِ الموجوداتِ أقلَّ كانت المجهولاتُ أكْثرَ والتعجُّبُ بحَسَبِها أشَدَّ، وبالضِدّ إذا كانت المعرفةُ بأسبابِ الموجوداتِ أكثرَ كانت المجهولاتُ أقلَّ، ولذلك قال قوم: كلّ شيءٍ عَجَب، وقال قوم: لا عَجَب من شيء.

فإن كانت الطائفةُ الأولى اعترفوا بالجَهْل العام، وزَعموا أنّهم يَجْهلون أسبابَ الأُمورِ، فالطائفةُ الثانيةُ ادَّعت لنفسها مزيةً عظيمةً لأنهم زَعَموا أنهم يَعرِفون أسبابَ الأمور.

إن التعجب ليس بشيءٍ له طبيعةٌ، ولا وجودَ له من خارج، وإنما هو ـ كما ذكرنا ـ حَيْرةُ النفسِ عند جَهْلها السَّبَب.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 58

التَّميثيــلُ

التمثيلُ عند المنطقيين

وأما التمثيلُ فهو الحُكْمُ على شيءٍ مُعَيّنٍ لوجود ذلك الحكمِ في شيءٍ آخَرَ مُعَيَّنٍ أو أشياءَ أُخَر مُعَيّنَةٍ، على أن ذلك الحكمَ كُلِّيٌّ على المعنى المُتَشابه فيه، فيكون المحكومُ عليه هو المطلوب، والمنقولُ منه هو المثالُ، والمَعْنى المتشابهُ

فيه هو الجامع، والحُكْم هو المَحكوم به على المطلوبِ المَنقول من المثال. مثالهُ: إنَّ العالمَ مُحْدَثٌ لأنه جسمٌ مؤلَّف يُشابِه البناء، والبناءُ مُحْدَث: فالعالمُ مُحْدَثٌ، فها هنا عالَمٌ وبناءٌ وجِسْمِية ومُحْدَث.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 193

معنى التمثيل

وهو الذي تُسَمّيه الفقهاءُ قياساً، ويُسَمّيه المتكلّمون رَدَّ الغائبِ إلى الشاهدِ. ومَعناه: أن يوجَدَ حُكْمٌ في جُزئيٍّ مُعينٍ واحدٍ فيُنقلَ حُكمهُ إلى جزئي آخَرَ يُشابِهُه بوجهٍ ما، ومثالُه في العقليات أن نقول: السماءُ حادثٌ لأنّه جسمٌ، قياساً على النباتِ والحيوانِ وهذه الأجسامِ التي يُشاهَد حدوثُها، وهذا غيرُ سديدٍ ما لم يُمْكِن أن يُتَبَيَّن أنَّ النباتَ كان حادثاً، لأنه جسمٌ وأنَّ جِسْمِيَّته هي الحدُّ الأوسط للحدوث. فإذا ثَبَت ذلك فقد عَرَفْتَ أنَّ الحيوانَ حادثٌ لأنَّ الجسمَ حادث، فهو حُكْمٌ كلِّيٌّ، ويَنْتَظِم منه قياسٌ على هيأةِ الشكلِ الأولِ وهو: أنَّ السماءَ جِسْمٌ، وكلُّ جسمٍ حادثٌ، فَيَنْتُج أنّ السماءَ حادثٌ فيكون نَقْلُ الحُكْمِ من كُليّ إلى جزئي داخلاً تحتَه، وهو صحيح.

الغزالي في «معيار العلم» ص 165 ـ 166

التَّــوحيــدُ

إنّه من المتَّفَقِ عليه بين أهلَ السنَّةِ والجماعةِ وأهلِ التّحقيق والمعرفةِ أنَّ للإيمانَ أصلاً وفرعاً، فأصلُه: التصديقُ بالقَلْب، وفَرْعه: مراعاةُ الأمْر. والعربُ عادةً يُسَمّون فرعَ الشيء ـ على وَجْهِ الاستعارة ـ باسم الأصلِ مثلما يُسَمّون نورَ الشمسِ في جميع اللغاتِ بالشمس. وبهذا المَعنى يُسَمِّي فريقٌ الطاعةَ إيماناً، لأن العبدَ لا يصيرُ آمناً من العقوبة إلا بها. والتصديقُ المُجَرَّدُ لا يقتضي الأمنَ ما لم

يُؤَدِّ العبدُ أحكامَ الأمر، فكلُّ من تكون طاعتُه أوفرَ يكون أمنهُ من العقوبة أكْثَر، ولمّا صارَ ذَلك عِلةً للأمنِ بالتّصديقِ والقولِ سَمّوْهُ إيماناً.

فالإيمانُ من وَجْه الحقيقةِ، بلا خلافٍ بين الأُمّة، هو المعرفةُ والإقرارُ والعملُ، وكلُّ من يَعْرِف الله يَعْرفُه بوصفٍ من الأوصاف، وأخصُّ أوصافه على ثلاثة أقسامٍ: بعضٍ يتعلّقُ بالجمال، وبعض يتعلّق بالجَلال، وبعض يتعلّق بالكمال.

الهَجويري في «كشف المحجوب» ص 528

التّـوفيـقُ

حقيقتـه

حقيقةُ التَّوفيق هي موافقةُ تأييدِ الله لِفِعْل العبدِ في أعمالِ الصوابِ، والكتابُ والسُّنَّة ناطقان على وجودِ صحّةِ التّوفيق، والأمةُ مُجْتَمعة على ذلك باستثناء طائفةٍ من المُعتزلة والقَدَرية يقولون إن لفظَ التوفيقِ خالٍ من كلِّ المعاني.

وقد قال فريقٌ من مشايخِ الصوفية: إنّ التوفيقَ هو القُدرةُ على الطاعة عندَ الاستعمال، فحين يكون العبدُ مطيعاً لله يكون له من الله المَزيدُ أيضاً، وتكون قُوّتُه أكثرَ ممّا كانت عليه من قَبْلُ وفي جملةِ الحالاتِ من بَعْد، ذلك أنَّ ما يكون من سكونِ العَبْد وحركاتِه جُمْلَةً هو فعلُ الله ـ تعالى ـ وخَلْقُه، فَيُسَمّون تلكَ القوةَ التي يُطيع بها العَبْدُ بالتّوفيق.

الهجويري في «كشف المحجوب» ص 195 ـ 197

حاجةُ الإنسانِ إلى التَّوفيق

التوفيقُ موافقةُ إرادةِ الإنسانِ وفِعْلِه قضاءَ الله ـ تعالى ـ وقَدَره، وإن كان في الأصل موضوعاً على وَجْه يَصِحُّ استعمالُه في السعادةِ والشقاوة فقد صار متعارَفاً في السعادة فقط.

والتوفيق ممّا لا يَسْتَغني الإنسانُ عنه في كلٍّ حال.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 76

التوفيقُ والاتفاق والبَخْتُ والحَظّ

فأما التوفيقُ والاتّفاق والمُوافقة والوِفاق... (فهي ألفاظٌ) متقاربةُ المعاني، وهي مشتقّةٌ من الوَفْقِ، وهي من ألفاظِ الإضافة، لأنها لا تَقَعُ إلا بين شَيئين أو بين أشياء. ويقال هذا وَفْقُ هذا، أي لِفْقُه وطِبْقُه ومُلائمهُ، ويُستعْمَل في كلّ مُتَلائمين من جسمين وخُلُقَيْنِ وغيرِهما...

فإذا اجتمعَ شيئانِ أو أشياءُ على ملاءمةٍ بينهما بسببِ إراديّ مجهولٍ، وكان منهما موافقةٌ لإرادةِ إنسان ما، كان اتّفاقاً له، ولا بد أن يكون فيه قسطٌ من الإرادة، ونَصيبٌ من القَصْد والاختيارِ، فإن لَم يَكُن للإرادةِ فيه نصيبٌ، وإنما وَقَع بسببِ طبيعيّ مجهول، وكان فيه أمرٌ نافعٌ للإنسان كان بَخْتاً له.

ولما كانت الأمورُ بعضُه يَتِمُّ بأسبابِ طبيعيةٍ، وبعضُها بأسبابِ إرادية، وبعضُها يتركّب فيكون تمامُه بأسبابِ طبيعية وأسبابِ إرادية، وكلّ واحدٍ منهما يَتِمّ منه أمرٌ واحدٌ مَحبوبٌ أو مكروهٌ، وان اختَلَفت أسبابُه بحَسَب إنسانٍ ونَحْوَ غرضٍ غَرَض، خولف بين أسمائها لِيُدَلَّ بها على اختلافِ أسبابها.

وما كان من الأمور له سببٌ إراديّ بعيدٌ أو قريب إلاّ أنه مجهولٌ ثمّ عَرَض له أن يكونَ نافعاً لإنسانٍ موافقاً لغرضٍ له وإرادة سُمّيَ اتفاقاً.

ولا يُشْتَقُّ للإنسانِ اسمٌ من هَذين إلا بَعْد أن يتكرّر له أمرٌ، أعني أنه إنما يُسَمّى مبخوتاً إذا عَرَضُ له مَرّاتٍ كثيرةً أن تَحْدُث أفعالٌ طبيعيةٌ لأسباب لها مَجهولة فَتَتِمُّ بها أغراضٌ مطلوبةٌ محبوبة.

وأيضاً فإنما يُسَمّى مُوَفّقاً إذا عَرَضَ لَه مَرّاتٍ كثيرةً أن تَقَعَ أفعالٌ إراديةٌ لأسبابٍ لها مجهولةٍ فَتَتِم بها أغراضٌ جميلةٌ محبوبة.

ولما كانت أسبابُ الحركاتِ الإرادية إنما تكون من خواطر وعوارضَ للنفسِ ليست بإرادة، إذ لو كانت عن إرادة لوَجَب من ذلك وجودُ إراداتٍ لا نهايةَ لها ـ وهذا مُحال ـ كانت هذه الخواطرُ والعوارضُ التي هي آثارٌ وأفْعالٌ منسوبةٌ إلى فاعلٍ، وقد قلنا إن فاعِلَها غيرُ الإنسان، فهي إذن فِعْلُ غَيْرِه لا مَحالة، فإنْ كانت مؤدِّيةً إلى خيراتٍ ومنافعَ كانت منسوبةً إلى الله ـ تعالى ـ وهو التوفيقُ (تَفعيل من الوَفْق)، وهذا التوفيقُ ربّما فَعَلَه الله ـ تعالى ـ بالعبدِ من غيرِ مسألةٍ، وربّما كان بَعْد مسألةٍ وتَضَرُّع، إلا أنّ الناسَ كافّةً يَرغبون إلى الله ـ تعالى ـ فيها، ويَسْألونه إياها دائماً في كلِّ زمان، فإذا سَنَحت هذه العوارضُ والخواطرُ للنّفسِ فَزِعَت إلى حركاتٍ يَتمُّ بها وبغَيْرِها أمرٌ واحدٌ مختارٌ لإنسانٍ ما نَحْوَ غرضٍ جَيّدٍ له، كان توفيقاً وكان الرجل مُوَفقاً.

فأما الجَدُّ فكأنّه اسمٌ شاملٌ لهذين المَعْنَيين جميعاً، لأن الإنسانَ إنْ وُفِّقَ وبُخِتَ فهو مَجْدود، وإن انفرد أيضاً بأحدِهما فهو مَجدود أيضاً.

وأما الحظُّ فهو القَسْمُ والنّصيب، ولما كان لكلِّ إنسانٍ نصيبٌ من السعادةِ وقِسْطٌ من الخَيْرِ مَقْسومٌ له من الفَلَك بحسب مَوْلِده كان ما يُصيبه من ذلك مَنسوباً إلى الحَظّ.

فأما المَحدود فهُو المَمْنوع، واشتقاقُه من الحَدِّ وهو المَنْع، ويُقال للبوابِ حَداداً من هذا، وكأنَّ المَحْدود ممنوعٌ مما يُصيب غَيْره من الخير.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 103 ـ 106

الجَـدَلُ
حقيقتُـه

الجَدَل (في اللّغة): الخِصامُ واللّجاجة.

(وعند المَنْطقيين): هو القياسُ المؤلّف من مُقَدّماتٍ مشهُورةٍ أو مُسَلّمَةٍ،

وصاحبُ هذا القياسِ يُسَمّى جَدَلياً ومُجادِلاً.

أعني أنّ الجَدَل قياسٌ مُفيدٌ لتصديقٍ لا يُعْتَبَر فيه الحقيقةُ وعدَمُها... مُرَكَبٌ من مقدِّمات مشهورةٍ لا يُعْتَبَر فيها اليقينُ، وإن كانت يَقينيةً، بل تُطابِق جميعَ الآراءِ كحُسْنِ الإحسانِ إلى الآباء، أو أكثرها كوحدةِ الإله، أو بَعْضَها المُعينَ كاستحالةِ التسلسل من حيث هي كذلك، فإن المشهوراتِ يَجوز أن تكونَ يقينيةً، بل أوّليةً، لكن بجهتين مختلفتين أو مركّبٌ من مُقَدّماتٍ مُسَلَّمةٍ إما وَحْدَها أو مع المشهوراتِ، وهي - أي المُسَلَّمات - قضايا تُؤْخَذُ من الخَصْم مُسَلّمةً، أو تكونُ مُسَلّمةً فيما بين الخصوم، فَبَنى عليها كلُّ واحدٍ منهما الكلامَ في دَفْع الآخر، حَقّاً كانت أو باطلاً، مشهورةً كانت أو غيرَ مشهورة...

ويُمكن أن يُقال إن هذا التعريفَ ليس لمُطْلَقِ الجَدل، بل للجَدَل الذي هو من الصناعاتِ الخمسِ التي هي من أقسام القِياس.

التهانوي في «الكشاف» 345:1

الجُــزْءُ

الجُــزْء (في اللغة): القِطْعُ.

(وفي اصطلاح العلماء) يُطْلَق على معانٍ، منها ما يَترکّب منه ومن غيره شيءٌ سواءٌ كان موجوداً في الخارج أو في العقلِ كالأجناسِ والفصولِ، فإنّهما من الأجزاءِ العَقْلية، إلا أنّ المُتَكَلّم لا يُسَمّي الجزءَ الأعمَّ المحمولَ ولا المُساوي للمحمولِ جُزءاً بل وصفاً نفسياً على ما في (العضدي).

التفتازاني «العضدي وحواشيه» 347:2

ومن الأجزاء الخارجية ما يُسَمّى جزءاً شائعاً كالثُّلثُ والرُّبُع. ومنها ما يُعَبَّر به عن الكلِّ كالروحِ والرأسِ والوَجْه والرَّقَبَة من الإنسان... ومنها الجُزْء الذي لا يَتَجَزأ المسمى بالجوهرِ الفَرْد، وعُرِّفَ بأنّه جوهرٌ ذو وَضْعٍ لا يَقبل

القسمةَ أصلاً، لا قَطْعاً ولا كَسْراً ولا وَهماً ولا فَرداً، أثبته المتكَلّمون ونفاه بعضُ الحكماء.

التهانوي في «الكشاف» 1:264 ـ 265.

الجِـزافُ

الجِزاف معناه الأخذُ بكثرةٍ من غيرِ تَقْدير، وقد يُطْلَق بحَسبِ اصطلاحِ الحُكَماءِ، على فعلٍ يكون مبدؤه شوقاً تَخَيُّلياً من غيرِ أن يَقْتضيه فِكْرٌ كالرياضة، أو طبيعياً كالتنفُّس، أو مِزاجاً كحركاتِ المرضى، أو عادةً كاللعبِ باللّحية ـ مثلاً ـ وهو باعتبارٍ من الفاعل، كما أنّ العَبَث يكون باعتبارٍ من الغاية.

التهانوي في «الكشاف» 1: 243

الجِسْـمُ

حَدّ **الجسم** أن يكونَ طويلاً عريضاً عميقاً مؤَلّفاً مركّباً من أجزاءٍ وأبْعاض، شاغلاً للمكان، حاملاً للأعراضِ، ولا يوجد البَتّةَ خالياً منها أو من بَعْضِها.

المقْدِسي في «البَدْء والتاريخ» 1: 38

الجسمْ اسمٌ مشترَكٌ

قد يُطْلَقُ (الجسم) على المُسَمّى به حيث إنه متّصلٌ محدودٌ مَمسوحٌ في أبعادٍ ثلاثة بالقُوة، أعني أنه ممسوحٌ بالقوة وإن لم يَكُن بالفعل.

وقد يُقال جسمٌ لصورةٍ يُمكن أن يَعْرِض فيها أبْعادٌ كيف نُسِبت، طولاً وعرضاً وعُمقاً، ذاتِ حدودٍ مُتَعَيّنة.

ويُقال جسم لجوهرٍ مُؤَلّف من هَيولى وصورة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 299 ـ 300

الجسم عند الحكماء

يُطْلَق بالاشتراك اللّفظي على مَعْنَيَيْن: أحدِهما ما يُسمّى جسماً طبيعياً لكونه يبْحَثُ عنه في العلمِ الطّبيعي، وعُرِّفَ بأنّه جَوْهرٌ يُمْكِن أن يُفْرَض فيه أبعادٌ ثلاثةٌ متقاطِعةٌ على زوايا قائمة. وإنما اعتُبِر في حَدّه الفَرْضُ دون الوجودِ لأن الأبعادَ المتقاطعةَ على الزوايا القائمةِ ربّما لم تكن موجودةً فيه بالفعلِ كما في الكُرَة والاسطوانـةِ والمَخروط... وإن كانت موجودةً فيه بالفعلِ كما في المُكَعّب مثلاً.

وثانيهما ما يُسَمّى جسماً تعليمياً، إذ يُبْحَثُ عنه في العلوم التّعليمية - [أي الرياضية]... وعَرَّفوه بأنّه كَمٌّ قابلٌ للأبعادِ الثلاثةِ المُتقاطعةِ على الزوايا القائمة.

التّهانوي في «الكشاف» 1: 366 - 368

البسيطُ والمُرَكّب من الأجْسام

الأجسامُ منها بسيطةٌ ومنها مُرَكّبةٌ، فأمّا المُرَكّبةُ فَتثْبُت بالمُشاهدةِ، وأما البسيطةُ فَتَثْبُت بتوسُّطِ المُرَكّبةِ، لأنّ كلَّ مركّبٍ فإنما يَتركّب عن بسائط، وللأجسامِ كلِّها أحيازٌ ضروريةٌ، وهي التي تتباينُ بها الأجسامُ في الجهاتِ بأوضاعها، ولبعضِها أمكِنَةٌ وهي الأجسامُ التي تُحيط بها أجسامٌ أُخَر.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 171

الجسم التعليميّ

هو المُتَوَهَّم الذي يُقام في الوَهْم ويُتَصَوَّرُ تَصَوُّراً فقط (مثل المُثَلّثِ والمكعّبِ والدائرة في الهندسة).

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الجسم الطبيعي

هو المُتَمَكِّن المُمانِع المقاوِم والقائمُ بالفعلِ في وقته ذلك كهذا الحائطِ وهذا الجَبَل وذلك الإنسان.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الجسمُ الهندسي والمعاني الإلهية

فَتَوَهَّم السطحَ الذي هو مُعَرَّضٌ للملاقاةِ والمُماسَّةِ، مُتَحَمِّلٌ للتشكيلِ والصورة، مستعِدٌ للتفصيلِ والتّحديد، متعلِّقٌ بالحدِّ الحاصرِ له، مُتَوَسِطٌ بين المِقْدار الأوّل والمِقْدار الأخير ـ أعني الطولَ والعُمْقَ ـ وإليه يَنْتَهي المقدارُ القائمُ بذاتِه، وهو الجِسْم.

وإن شئتَ أن تقفَ على الجودِ التامِّ والعنايةِ العالية والقِسْمَةِ البالغة ـ أعني العَطيّة المقسومةَ على قَدْر الاستحقاقِ ـ والنّظرِ الدالِّ على القِسْط والنَّصفةِ، والحكمةِ القائمةِ مقامَ العِلْم لحصولِ الأشياء على مراتبها، والسياسةِ الفاضلةِ الغيرِ الموصولةِ إلى الإحاطة بكُنْهِها، فَتَوَهَّم الجِسْمَ، فإن تَتِمَّةَ المقاديرِ إليهِ تنتهي. وقد خُصَّ كلُّ جوهرٍ منه على المقدارِ الصالحِ له، وهو قائمٌ بذاته، وعِلَّةٌ لقوامِ ما يَصير مُدْركاً به، ولن يُتَوَصَّلَ إلى الإحاطة بعُمقِه ولا يُحَسّ إلا الأعراضُ القائمةُ (به). فهذا هو طريقةُ المُهندس في إيرادِ الأمثلة لتقريرِ المعاني الإلهية.

فإذن الأسبابُ المُوَلِّدَةُ للحركاتِ الحيوانيةِ هي الانفعالاتُ المُتَوَلِّدةُ من الأشكالِ الفَلكية، إما في القوة الشوقيةِ بوساطةِ القُوى الخَيالية، وإما في القوةِ الخياليةِ بوساطة القُوّة الشّوقية، وإما في كِلَيْهِما بحَسَبِ اتِّحادِهما، أعني إذا كانت الحَركاتُ طوعيةً، ثم النَّفسُ تَصيرُ مُدَبِّرَةً لها ومستوليةً عليها.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 116 ـ 117

الجمَــالُ

الجمالُ (في اللغة) بمعنَى الحُسْنِ وحسنِ الصورةِ والسيرة.

(وفي بحر الجواهر): «الجَمالُ يُطْلَق على معنيين: **أحدهما: الجمالُ الذي** يَعْرفه كلُّ الجُمهور، مثل صفاءِ اللونِ ولينِ المَلْمَس وغيرِ ذلك ممّا يُمْكِن أن يُكْتَسَب، وهو على قسمين: ذاتيٌّ ومُمْكِنِ الاكتساب. **وثانيهما: الجمالُ الحقيقيّ**، وهو أن يكون كلُّ عُضْو من الأعضاء على أفضلِ ما يَنبغي أن يكون عليه من الهيئات والمِزاج».

والجمال (في اصطلاح الصوفية): عبارةٌ عن إلهامِ الغَيْب الذي يَرِدُ على قلبِ السالكِ، ويَرِدُ أيضاً بمعنى إظهارِ كمالِ المَعْشوقِ من العِشْقِ وطَلَبِ العاشق.

وفي (شرح القصيدة الفارضية): الجَمالُ صفةٌ أزليةٌ لله ـ تعالى ـ شاهدةٌ في ذاتِه أولاً مشاهدةً علمية، فأرادَ أن يراه في صُنْعه مشاهدةً عَيْنية فَخَلق العالمَ كمرآةٍ شاهدَ فيه عينَ جماله عياناً.

التهانوي في «الكشاف» 1: 348

الجَــوْهــر

الجوهر: يقال جوهر للذاتِ كل شيء كالإنسان أو كالبياض، فيقال جوهر البياض وذاته.

ويُقالُ جَوْهرٌ لِكُلّ مَوْجودٍ، وذاتُه لا يحتاج في الوجود إلى ذاتٍ آخَر تُقارنها حتّى يَكون بالفعل، وهو مَعْنى قَوْلِهم: الجوهَرُ قائمٌ بنفسه.

ويُقال جَوْهر لما كان بهذهِ الصِّفةِ وكان من شأنِه أنْ يَقْبَل الأضدادَ بتعاقُبِها عليه.

ويقال جَوْهَر لكلِّ ذاتٍ وجودُه ليس في مَوْضوع، وعليه اصطِلاحُ الفلاسفةِ القدماء...

والمَبدأُ الأولُ جَوْهر بالمعاني كلِّها إلا بالوَجْه الثالثِ، وهو تَعاقُب الأضداد؛ نعم قد يُتَحاشى عن إطلاقِ لفظِ الجَوْهر عليه تأدّباً من حيث الشَّرْع.

الغزالي في «معيار العلم» ص 300 ـ 301

الجَوْهَر والجُزْء

وَحَدُّ الجوهرِ حَدٌّ بعينه لأنّه جِسْم، ولأن ما خلا عن حدودِ الجِسْم والعَرَض والجُزْءِ لَم يَضْبِطْه الوَهْم، ولا يُتَصَوَّر في الظنّ ـ الذي هو أضعفُ أجزاءِ العلوم ـ ودَخَلَ في خَبَرِ الامتناع.

وقد يُسَمّى الجَوْهرُ: الطينةَ، والمادَّةَ، والهَيولى، والجزءَ، والعُنْصُر، والاسطقس.

واخْتَلَف الناسُ في الجزءِ الذي لا يَتَجَزّأُ من الأجسام، فقال كثيرٌ من الناس: إنه لا يزال مُجزّأً حتّى يصيرَ في الصِّغَرِ إلى حَيْث لا يجوز أن يَتَجَزّأ، ولا يكون له ثُلُثٌ ولا رُبُعٌ ولا نصفٌ. قالوا: ولولا ذلك لما كان للأجسامِ تَناهٍ، ولَما كان شيءٌ أكْبَرَ من شيءٍ ولا أصْغَر منه، ولَما جازَ لقائلٍ أن يقول: إن الله قادرٌ على أن يَرْفَع من الجسم كلّ اجتماعٍ خَلَقَه فيه.

وقال ابنُ بشار النظّام وهِشامُ ابنُ الحَكَم: إنه يتجزّأ تَجَزُّءاً بلا نهاية، ولم يَتَهَيّأ بالفعلِ فإنّه موهوم.

وقال الحسين النجّار: الجُزْء يَتَجَزّأُ حتى يعودَ إلى جزءٍ لا يَقْبَلُه الوَهْمُ فَيَبْطُلَ حينئذٍ.

واختلفوا في جوازِ الرؤيةِ عليه وحلولِ الأعراضِ فيه من اللون والحَركة والسكون وغيرِ ذلك فأجازَه قومٌ ونَفاه آخرون.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 39 ـ 41

الجوهر يُطْلَقُ على معانٍ

منها: الموجودُ القائمُ بنَفْسِه حادثاً كان أو قديماً، ويقابله **العَرَض** بمعنى ما لَيس كذلك. **ومنها** الحقيقةُ والذّات... ويقابله العَرَض بمعنى الخارِج من الحقيقة... **ومنها** ما هو من أقسامِ المَوْجود المُمْكن، فهو عند المتكلِّمين لا يكون إلا حادثاً، إذ كلُّ ممكنٍ حادثٌ عندهم، وأما عندَ الحُكَماءِ فقد يكون قديماً كالجوهرِ المُجَرّد، وقد يكون حادثاً كالجَوْهر الماديّ، وعند كِلا الفريقين لا يجوز إطلاقه بهذا المَعنى على الله ـ تعالى ـ بناءً على أنّه قسمٌ من المُمْكِن.

التهانوي في «الكشاف» 1: 288 ـ 289

والجوهر الفرد هو الجُزْءُ الذي لا يتجزأُ.

المصدر المتقدم، 1: 293

الحَـدْسُ

الحَدْس (في عُرفِ العلماء): هو تَمثُّلُ المبادىء المرتبةِ في النفسِ دفعةً من غيرِ قَصْدٍ واختيار، سواء كان بَعْد طَلَبٍ أو لا، فَيَحْصُلُ المطلوبُ، وهو مأخوذٌ من **الحَدْس** بمعنى السُّرْعةِ في السير، ولذا عُرِفَ في المشهورِ بسرعةِ الانتقالِ من المَبادىء إلى المطلوبِ بحيث كان حصولُها معاً، وفيه تسامحٌ إذ لا حركةَ في الحَدْس، ولذا يقابِل الفكرَ كما يَجيء، والسرعةُ لا توصَفُ إلا بالحَرَكةِ فكَأنّهم شَبَّهوا عَدَم التدرُّج بالانتقالِ بسرعةِ الحَرَكةِ، وعبّروا عنه بها.

التهانوي في «الكشاف» 2: 42 ـ 43.

الحِـسّ
قَبول التأثيرات بالحِسّ

إن الحواسَّ طُرقٌ وآلاتٌ مُهيأةٌ لقَبولِ التأثيراتِ كما وَضَعها الله ـ عزَّ وجل ـ

فإذا باشرت الحاسَّةُ المَحْسوس أثّرت فيه بقدرِ قَبوله وقَبِلَت منه بقدرِ تأثيره فَبدرت به النفسُ وأدّتْه إلى القلبِ واستقرَّ فيه ثم تنازعتْه أنواعُ العِلم من الفَهْم والوَهْم والظنِّ والمَعْرفة، وبَحَث عنه العقلُ ومَيّزه، فما حَقّقَهُ صار يقيناً وما نفاه صار باطلاً.

المَقْدسي في «البَدْء والتاريخ» 27:1

إدراكاتُ الحواسِّ

فأما الحواسُ فلكلِّ واحدٍ منها إدراكٌ مَخصوصٍ، فللحسِّ عشرة إدراكاتٍ الحرارةُ، والبرودةُ، والرطوبةُ، واليُبوسة، واللينُ والخُشونة، والصلابةُ، والرَّخاوة، والثّقَلُ والخِفّة.

وللذوق سبع: الحلاوةُ، والمرارةُ، والملوحةُ، والحموضةُ، والحَرافةُ، والعُفونةُ والتَّفَهُ.

وللشمِّ اثنان: الطيبُ، والنَّتن.

وللسمع اثنان: الصوتُ الخفيفُ، والصوت الثقيل.

وللبصر أحد عشر: النورُ، والظُّلمة، واللونُ، والجِسْم وسَطحهُ وشكلُه ووضعُه ورفعُه وأبعادُه وحركاتُه وسكناته وأعْداده.

فأدونُ هذه الإدراكات: اللَّمس، ثم الذوق، ثم الشمّ، فالنفس لا تكاد تستعين بها إلا فيما يَعود نفعُها إلى صلاح الجسم.

وأرفع الإدراكات: العقلُ ثمَّ الفكرُ، ثم التخيُّل، ثم الحِسّ، إلا أن العقلَ والفِكْرَ يُدرِكان الأشياءَ الروحانية.

فأما السمعُ والبصرُ فمُتَوَسّطان لأنهما يَخْدمان النفسَ والجسمَ، وخدمتُهما للنفسِ أكثر ويُدرِكان الأشياءَ الجِسمانية.

والتخيُّلُ متوسّطٌ بين العقلِ والفكر وبين السمعِ والبصرِ فيأخذُ تارةً من السمعِ والبصرِ ويُسَلّمُها إلى العقلِ والفكرِ وذلك في حالِ اليَقْظة، ويأخذ تارةً من العقلِ

ويُسَلِّمه إلى السمعِ والبصرِ وذلك في حالِ النوم.

ولما كان مبدأُ تأثيرِ هذه القوى من الدماغ قيلَ مَسْكَنُ الفكرِ وَسَطُ الدماغ، ومسكنُ الخيالِ مُقَدَّمُه، ومسكنُ الحِفظِ والذكرِ مُؤَخَّرُه.

ولما كان قِوامُ الدماغ - بل قِوام الجسم كلِّه - من القلب الذي منه منشأُ الحرارة الغريزية، صار في كلامِ الناسِ يُعَبِّرُ عن هذه القوى تارةً بالدماغِ فيقال: لفلانٍ دماغ، إذا قَوِيَتْ منه هذه القوى المُدْرِكة، وفلانٌ خالي الدماغ إذا ضَعُفت فيه هذه القُوى، ويُعَبّر عنها تارةً بالقلبِ... وعلى ذلك قولُه تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قَلْبٌ﴾ [قَ/ 37].

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 21 - 22

الحواسُّ الباطنة

وأما الحواسُّ الباطنةُ فقال الحكماءُ: المَفْهوم إما كلي أو جزئي. والجزئي إما صُوَر - وهي المحسوسةُ بإحدى الحواسِّ الظاهرة - وإما معانٍ - وهي الأمورُ الجُزْئية المُنْتَزعة من الصورِ المَحسوسة، ولكل واحدٍ من الأقسامِ الثلاثِ مُدْرِكٌ وحافِظٌ. فمُدْرك الكُلّي وما في حُكْمِهِ الجزئياتُ المُجَرّدة عن العوارض الماديّةِ هو العقلُ وحافظُه المبدأُ الفَيّاض، ومُدْرِك الصُّورِ هو الحسُّ المشتركُ وحافظُها الخيال، ومُدْرِك المعاني هو الوَهْمُ وحافظها الذاكرة، ولا بدّ من قوةٍ أخرى مُتَصرِّفةٍ سُمّيتْ مُفكِّرة ومُتَخَيلة. وبهذه الأمور السبعة تَنتظم أحوال الإدراكاتِ كلِّها.

التهانوي في «الكشاف» 45:2

من أخْطاءِ الحَواس

فأما وجوهُ الخطإ من الحواسِّ فكثيرةٌ جدّاً: من ذلك خطأُ العَيْن في الشيءِ المُبْصَرِ من قريبٍ ومن بعيد. أما خَطَؤُها من البعيدِ فبِرُؤْيتِها الشمسَ صغيرةً

مقدارُها (أي قطرها) عَرْضُ قَدم، وهي مثلُ الأرضِ كلِّها مائةً ونَيْفاً وستين مرة، فَيَشهد بذلك العقلُ فيُقْبَلُ منه، ويَشهد بذلك الحسُّ فلا يُقبَل منه. وأما خَطَؤُها من القُرْب فبمنزلة ما نرى ضوءَ الشمسِ إذا وقعَ علينا من ثُقْبٍ مُرَبعةٍ صغارٍ كَخَلَلِ البَواري (أي الحُصُر البَرْدية) التي يُسْتَدلّ بها، فإنّا نَرى الضوءَ الواقعَ منها مستديراً، وإنما يَصلُ من ثُقْبٍ مُرَبَّعةٍ مستطيلةٍ نحن نعلمُ أنّه ليس كما نراه.

وتُخْطِيءُ العينُ في حَركةِ القَمر والسحابِ والسفينةِ والشاطىء. وتُخْطيءُ في الأشياءِ المُسَطرةِ والمُتَساوية، كالأساطينِ والنَّخل والشجر. وتُخْطيء في النُّقطة إذا كانت على شيءٍ يتحرَّك على الاستدارة حتى تراها كالحَلْقةِ والطَّوْقِ، وتُخطيء في الأشياءِ المُبْصَرَةِ في الماء، فترى بعضَ الأشياءِ أكبرَ من مقدارِه. وبعضَ الأشياءِ مكسوراً وهي صحيحة، وبعضَها مُعوجةً وهي مستقيمة، وبعضَها منكوسةً وهي مُنتصِبة.

وبالجملةِ فهي ترى الأشياءَ كلَّها بقدرِ الزاويةِ التي هي رأْسُ مَخروط، قاعدتُه الشيءُ المُبْصَرُ بينهما رأسُه المخروطُ المُسْتَدقُّ الذي عند البَصر، وهي الزاوية، فإن كانت هذه الزاويةُ كبيرةً كان المُبْصَر كبيراً، وإن كانت صغيرةً كان صغيراً، فَيَختلِفُ المُبْصَرُ بحسبِ اختلافه، وهذا استخراجُ العقل، لأن هذا المخروطَ ليس بمَحسوس، والعقلُ هو شبيهٌ بوساطة المادّة.

مسكوية في «مقالة في النّفس والعقل» ضمن كتاب «دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب» لعبد الرحمن بدوي. ص 61 ـ 62

الحاسُّ العام

هو قوة في النفس تُؤَدّي إليها الحواسُّ ما تُحِسُّه فيتقبَّلُه. (انظر الحس المشترك)

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الحِسُّ المُشْتَرَك

وهو قوةٌ تُدْرِكُ المَحسوساتِ مُبْصَرةً ومسموعةً وملموسةً وغيرَها في حالةٍ واحدة، وبذلك فارقت قوةَ الحسِّ الظاهرِ، لأنَّ المحسوساتِ لا تَزدحم عليها في الوقتِ الواحد.

ابن خلدون في «المقدمة» 1:513

تحقيقُ القول في الحسِّ المشترك

هو عند الحُكماء، القوةُ التي تَرتسم فيها صورُ الجُزْئيات المحسوسةِ بالحواسّ الظاهرة، ويُسَمّى باليونانية فنطاسيا ـ أي لوحُ النفس ـ فالحواسُّ كالجواسيس لها، ولهذا تُسَمّى حساً مُشتركاً فتُطالع النفسُ ـ بواسطة الارتسامِ فيها ـ تلكَ الصُّورَ، عند المحققين، أو تُدْرِك هذه القوةُ تلك الصُّوَر، عند بعض، ومَحَلُّ هذه القوةِ التَّجويفُ الأولُ من التجاويفِ الثلاثةِ التي في الدماغ، وذكروا لإثباتِها وجوهاً منها: أن القَطْرَة النازلةَ نراها خَطّاً مستقيماً، والشعلةَ التي تدارُ بسرعةٍ شديدةٍ نراها كالدائرة، وليسا في الخارج خَطّاً ودائرةً عَنهما إنما يكونان كذلك في الحسِّ وليس في الباصِرة لأنها إنما تُدْرِك الشيءَ حيث هو، فهو لارتسامها في قوةٍ أخرى سوى الباصرةِ تُرسم فيها صورةُ القطرِ والشُّعلة وتَبْقى قليلاً على وجه تتّصل الارتسامات البَصَريةُ المتتاليةُ بعضُها ببعض فَيُشاهدُ خطٌّ ودائرة، ومنها: أنه لولا أنّ فينا قوةً مُدْرِكةً للمحسوسات كلِّها لما أمكننا أن نَحكم بأنّ هذا الملموسَ هو هذا المُلَوّن أو ليس هذا المُلَون، فإن الحاكمَ لا بد أن يَحْضُره الطرفان حتى يُمْكِنه ملاحظةُ النسبةِ بينهما وليس شيءٌ من القُوى الظاهرةِ كذلك ولا العَقل، لأنه لا يُدْرِكُ المادّيات.

التهانوي في «الكشاف» 2: 46 ـ 47

الحِسّي والعَقلي

لسنا نَشُكُّ أنّ الأشياءَ المُسْتَثِبتَةَ عند الأنفسِ البشريةِ توجد منقسمةً قِسْمين: منها ما هو حسّي ومنها ما هو عقلي، وأعني بالحِسّيات ما يكون استثباتُه بأحدِ المشاعرِ الخَمْسة التي هي السمعُ والبَصَر والمَذاقُ والشمّ واللّمسُ، وأعني بالعَقليات ما لا يُستعان في استثباتِه بشيءٍ من الأعضاء البَدنية كمعرفة العِلّة والمَعلول، والقوةِ والضّعف، والجمالِ والقبحِ، والتشاكُلِ والتضادّ، والعدالةِ والجَوْر، والفضيلةِ والرّذيلة، والوجودِ والعَدم، والعلمِ والجَهْل.

ثم نعلمُ أيضاً أنّ النفسَ النُّطْقِية تتصوَّرُ المُدْرَكاتِ الحسيةَ، ونَحكمُ عليها بأنّها جُزْئياتٌ مُنقضيةٌ وأعراضٌ مستحيلة، فهي، إذن تَصْلُح بسَوْسها لاستثباتِ الصِّنْفَين معاً: أما الصورُ العقليةُ فبِقُوّتها الروحانيةِ، وأما المُدْرَكات الحسيةُ فبوساطةِ المشاعرِ الخمسةِ، ثم توقن أيضاً أن أحدَ الصّنفين كليٌّ وجوبِيٌّ أبَديٌّ. والصّنف الآخر جزئيٌّ إمكانيٌّ زَمني. وأما الروحُ الحِسيّةُ فلن تَتَصوّر المعانيَ العَقلية ولن تَصْلُح للتفرقةِ بَيْن الصِّنْفين.

فقد ظهر، إذن، أنَّ محلَّ الصورِ العقليةِ لو كان ذاتَ القالَبِ الجَسداني لحصل العِرْفان بها جزئياً لا كلّياً، ومستحيلاً لا أبدياً، فمحلُّها، إذن، هو الجوهرُ الآخر، وإذا لم يوجد في الإنسانِ جوهرٌ سِواه إلا النّفس النطقية، فهي، إذن وإن وُجِدَت متّحدةً بالقالَبِ فليس سبيلُها سبيلَ الأعراضِ القائمة بالأجسامِ، لكنّها جوهرٌ ذو قُوى ذاتيةٍ ومستعِدّةٍ لقَبولِ الأعراضِ المُفْتَنَّةِ وصالحةٍ لتأديةِ الأفعالِ الاختيارية، ومنساقةٍ إلى كمالٍ على حِدَة، وكلما كانت أقَلَّ اشتغالاً بالبدن كانت أقْوى على استثباتِ هذا الصّنف من الصورِ. فاتِّحادُها، إذن بالقالَب، قريبُ الشَّبَهِ من اتِّحاد الزيت بالزيتونةِ واتِّحاد الماورد بجِرْمِ الوَرْدة، واتّحادِ النارِ بالحديدة المُحماة.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 109 ـ 110

ما يختصُّ به الحس المشترك

وكما أن كلَّ حسٍّ من الحواسّ يَختصّ بنوع من المحسوس فيقبلُ آثارَه ثم يُمَيّزُ بين أشخاصه، فكذلك الحسُّ الجامعُ المشتركُ يَقْبل الآثارَ من الحواسّ كلِّها ثم يُمَيّز بينهما، إلاّ أنَّ الفرقَ بَينهما هو أن الحواسَّ الخمسَ إنما تَقْبَل الصُّوَرَ بأن يَحْصَل فيها آثارُ الجزئياتِ من المحسوس شيئاً بعد شيء، وأما الحسُّ المشترك فإنه يَقْبَل الصُّورَ من الحواسّ دفعةً واحدةً من غير أن يتأثَّر منها بما يَحْصل فيه من الصور، لأنه في نفسه صورةٌ، والصورةُ لا تقبل الصورَ على طريقِ التأثر، بل على طريقٍ آخرَ وبِنَحْوٍ أعلى وأشرف، ولذلك يُدرك الجميعَ بلا زمانٍ ولا تجزئة ولا انقسام، ولا تَختلِط الصور هناكَ ولا تتزاحم كما تتزاحم الأجسام.

وترتقي هذه القُوى إلى قوة تُسَمّى المتخيِّلة ـ وربما ظُنَّ أنها واحدة ـ وهذه القوةُ يَظهر فعلُها بجزءٍ من الدماغ المقدَّم، ثم ترتقي إلى قوة أخرى للنفسِ تسمّى حافظة، وهي كالخزانةِ التي تُحفَظُ فيها الأشياءُ الكثيرة لتستحضر منها ما تَحتاج إليه إذا امتدَّ الزمان بها، وهذه القوةُ يظهر فعلُها في الجزءِ المُؤَخّر من الدماغ.

وهناك قوةٌ أخرى للنفس، وهي قوة الفكْر تقع بها حركةُ الروِيَّةِ والتوجّه نَحو العقل، ويختصُّ بهذه القوةِ الإنسانُ دون سائرِ الحيوان، ويظهر فعلُها في البطنِ الأوْسَط من بطون الدماغ، وليس للحيواناتِ الباقية هذا الجُزْء من الدماغ، وإنما لها تلك القوتان في ذَيْنك الجزئين فقط، ولذلك لا رَوِيَّةَ لها، فإذا جُعِلَتْ تلك الصورةُ في هذه القوةِ حتى تَقْبَلها وتنظرَ فيها ارتقت إلى أُفُقِ الإنسان، وفي هذه المرتبةِ تَظْهر الإنسانيةُ، وعلى قدر هذه الحركةِ واستقامتها وصِحّةِ نَظَرِها وتميزها تكون مرتبةُ الإنسان.

مسكويه في «الفوز الأصغر» ص 124 ـ 126

الحُسْــنُ

فلسفة الحسن

إن الحُسْنَ هو صورةٌ تابعةٌ لاعتدالِ المِزاج وصحةِ مناسباتٍ من الأعضاءِ بعْضِها إلى بعض في الشكلِ واللّون وسائرِ الهيئات.

وهذه حالٌ لا يَتَّفِق اجتماعُ جميعِ أجزائها على الصحَّة، ولذلك لا تَقْوى الطبيعةُ نفسُها على اتِّخاذها في الهَيولي على الكمالِ، لأن الأسبابَ لا تُساعد عليها، أعني أنّه لا يَتَّفِق في الهيولي والأشكالِ والصورةِ والمزاجِ أن تَقْبَل الصورةَ الأخيرةَ على غايةِ الصحَّة.

فإذا كانت الطبيعةُ تَعْجِزُ عن إيجادِ هذا الاعتدالِ وهذه المناسبةِ الصَّحيحة التي يَتْبعها الحُسْنُ التامّ، فَكَم بالحَرِيّ يكون الوَهْمُ أعجزَ عنه، وإنما الوَهْمُ تابعٌ للحِسّ، والحسُّ تابعٌ للمِزاج، والمزاجُ تابع أثرٍ من آثارِ الطبيعة؛ ومثالُ ذلك أنّ الأوتارَ الكثيرةَ إنّما يُطْلَب بها وبكثرةِ الدَّساتين عليها أنْ تَخْرج من بينها نَغمةٌ مقبولةٌ، وتلك النَّغمةُ إنما يُتَوَصَّلُ إليها بجميعِ الآلةِ وأجزائها من الأوتارِ والدساتينِ بالقَرْعاتِ المُختلفة، فالنَّغمةُ وإن كانت واحدةً فإنها تَتِمُّ بمساعدةِ جميع تلكَ الأجزاء. فإذا خان واحدٌ منها خَرَجت النغمةُ كريهةً، إما بعيدةً من القَبول وإما قريبةً على قَدْرِ عَجْزِ الأسبابِ وقصورِ بَعضها (انظر الجمال).

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 242

معاني الحسن

الحُسْنُ يُطلق (في عُرْف العلماءِ) على ثلاثةِ معانٍ... الأول كونُ الشيءِ ملائماً للطّبع، وضِدّه القبحُ بمعنى كونهِ منافِراً له.. وفَسَّرها البعضُ بموافقةِ الغَرَضِ ومُخالفته، فما وافقَ الغرضَ حَسَنٌ وما خالَفه قبيحٌ وما ليس كذلك فليس حَسَناً ولا قَبيحاً؛ وقد يُعَبَّر عنهما باشتمالِه على المَصْلَحة والمَفْسَدة، فما فيه

مَصْلَحةٌ حَسَنٌ وما فيه مَفْسَدةٌ قبيح، وما ليس كذلك فليس حَسَناً ولا قبيحاً.

والثاني كونُ الشّيءِ صفةَ كمالٍ، وضدّه القُبح، وهو كونُه صفةَ نقصانٍ، فما يكون صفةَ كمالٍ كالعلم حَسَنٌ، وما يكون صفةَ نُقصان كالجهلِ قبيحٌ.

والثالث كون الشيءِ مُتَعلَّقَ المَدْح وضدّه القُبح بمعنى كونِه متعلَّقَ الذم، فما تَعَلّق به المَدْح يُسَمّى حَسناً، وما تعلّق به الذمّ يُسمى قبيحاً، وما لا يتعلّق به شيءٌ منهما فهو خارجٌ عنهما.

التهانوي في «الكشاف» 2: 148 ـ 149.

الحِفْـظُ

الحِفظ والفَهم

الفهمُ أفضل من الحِفْظ، وذلك أنّ الحفظَ فعلُه إنما يكون في الألفاظِ وأكْثر، وذلك في الجزئياتِ والأشخاص، وهذه أمورٌ لا تكاد تتناهى ولا هي تُجْدي وتُغْني لا بأشخاصها ولا بأنْواعها، والساعي فيما يَتناهى كباطلِ السَّعْي.

والفَهْم فِعلُه في المعاني والكلّياتِ والقوانينِ، وهذه أمورٌ محدودةٌ مُتناهية وواحدةٌ للجميع، والذي يَسْعى في هذه الأمورِ لا يخلو من جَدوى.

وأيضاً فإنَّ فِعْلَ الإنسانِ الخاصَّ به القياسُ والتَّدبيرُ والسياساتُ والنظرُ في العواقب، فإذا كان مُعَوّلُ الإنسانِ فيما يُجْريه ويَعْرض له على جزئياتٍ حَفِظَها لا يَأْمَن الغَلَطَ والضلال، إذ الأمورُ بأشخاصها لا يُشبه بعضُها بعضاً بجميع الجِهات، ولعلّ الذي يَعْرض له لا يكون من جِنْسِ ما حَفِظَ، وإذا كان مُعَوّلُه على الأصولِ والكلّيات وعَرَض له أمرٌ من الأمورِ أمْكَنه أن يَرْجِع بفَهْمه إلى الأصولِ فَيَقيسَ هذا بهذا. فقد تَبَيّن أن الفَهمَ أفْضلُ من الحِفْظ.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان ـ جوابات» ص 83

الحَــقُّ

الطُّرق التي يُدْرَك بها الحقّ

إن طُرُقَ المباينِ عن الأدلَّة التي يُدْرَكُ بها الحقُّ والباطلُ خمسةُ أوجه:

1 ـ كتاب الله عزّ وجلّ.

2 ـ سنّةُ رسولِه ﷺ.

3 ـ إجماعُ الأمّة.

4 ـ ما استُخْرِج من هذه النصوص وبُنِيَ عليها بطريقِ القياسِ والاجتهاد.

5 ـ حُجَج العقل.

الباقلاني في «الإنصاف» ص 19 ـ 20

الخَبَــرُ

الصدقُ والكذِبُ في الخَبَر

إنما صَدَق قولُ القائل: «ليس الخَبَرُ كالعِيان» لأنَّ العيانَ هو إدراكُ عَينِ الناظرِ عينَ المنظورِ إليه في زمانِ وُجودِهِ وفي مكانِ حصوله، ولولا لواحقُ آفات بالخَبَرِ لكانت فَضِيلَتُه تَبينُ على العِيان والنَّظَرِ لقصورها على الموجودِ الذي لا يَتَعَدّى أناتِ الزمانِ وتناوُل الخبرِ إيّاها وما قَبلها من ماضي الأزمنةِ وبَعْدها من مُقْتَبلها حتّى يَعُمّ الخبرُ لذلك الموجودِ والمَعدوم معاً. والكتابةُ نوعٌ من أنواعِه (أي من أنواعِ الخَبرِ) يكاد أن يكونَ أشرفَ من غيرِه، فَمِنْ أينَ لنا العِلْمُ بأخبارِ الأمَمِ لولا خَوالِدُ آثارِ القَلَم؟.

ثم إن الخَبَرَ عن الشيءِ الممكنِ الوُجودِ، في العادةِ الجارية، يقابِلُ الصَدقَ والكذبَ على صورةٍ واحدة، وكلاهما لاحقان به من جهة المُخْبِرين لتفاوتِ الهِمَم وغَلَبةِ الهِراشِ والنّزاعِ على الأُمَم. فَمِنْ مُخْبِرٍ عن أمرٍ كَذِب يَقصد فيه نفسَه فَيُعَظّم

به جنسَه، لأنها تَحته أو يَقْصدها فَيُزري بخلافِ جنسِه لفَوْزه فيه بإرادته. ومعلومٌ أنّ كلا هَذين من دواعي الشّهوة والغَضَب المَذْمومين، ومنْ مُخبر عن كَذبٍ في طَبقةٍ يُحبُّهم لشُكْرٍ أو يُبْغضهم لنُكْرٍ، وهو مقارِبٌ للأولِ، فإنّ الباعثَ على فِعْله من دواعي المَحَبّة والغَلَبة. ومن مُخبِرٍ عَنْه مُتقَرّباً إلى خيرٍ بدناءةِ الطّبعِ، أو متّقياً لِشَرٍّ من فشلٍ أو فَزَع. ومِنْ مُخْبِرٍ عنه طباعاً كأنّه محمولٌ عليه غيرُ مُتَمَكّنٍ من غيره، وذلك من دواعي الشّرارةِ وخُبْثِ مخابِىءِ الطبيعة. ومِنْ مُخْبِرٍ عنه جهلاً، وهو المُقَلّدُ للمُخْبِرين، وإن كَثروا جملةً أو تواتروا فرقةً بعد فرقة، فهو وَهُمْ وسائطُ فيما بين السامِع وبين المُتَعَمّدِ الأولِ، فإذا أُسقِطوا عن البَيْنِ بَقي ذلك الأولُ أحد من عددناه من المتَخَرّصين.

والمُجانِبُ للكذب المُتَمَسّكُ بالصّدقِ هو المَحمودُ الممدوح عن الكاذب فضلاً عن غيره...

البيروني في «تحقيق ما للهند من مقولة» ص 13 ـ 14

الخَـلاءُ

الخلاء عند القائلين به هو المَكانُ المُطْلَق الذي لا يُنْسَب إلى مُتَمَكّنٍ فيه، وعند أكثرِ الفلاسفة أنّه لا خلاءَ في العالم ولا خارجَ العالم.

الكاتب الخوارزمي في «مفاتيح العلوم» ص 83

الخلاءُ امتدادٌ وبُعْدٌ

هو ـ عند المتكلّمين ـ امتدادٌ مَوهومٌ مفروضٌ في الجسمِ أو في نفسِه، صالحٌ لأن يشغَلَه الجسمُ، ويَنْطبِق عليه بُعْده الموهوم، ويُسَمّى أيضاً بالمكانِ، والبُعدِ الموهومِ، والفراغِ المَوهوم، وحاصلُه البُعْدُ الموهومُ الخالي عن الشاغل.

وقيل: الخلاءُ أخَصّ من المكانِ، فإن المكانَ هو الفراغُ المُتَوَهَّم مع اعتبارِ

حصولِ الجسمِ فيه، والخلاءُ هو الفراغُ الموهومُ مع اعتبار أن لا يَحْصُل فيه جسمٌ. . . وحاصلُه المكانُ الخالي عن الشاغل.

وعند بعض الحُكماء: هو البُعْدُ المُجَرّد الموجودُ في الخارجِ القائمُ بنفسه سواء كان مشغولاً ببُعْدٍ جسميّ أو لم يكن.

التهانوي في «الكشاف» 2: 243 ـ 244

الـدَّلالَــةُ

الدَّلالة (بالفتح)

هي ـ على ما اصطلَح عليه أهلُ الميزانِ[1] والأصولِ والعربية والمُناظرة ـ أن يكونَ الشيءُ بحالةٍ يَلْزَم من العِلم به العلمُ بشَيْءٍ آخَرَ. . . والشيء الأولُ يُسمّى دَالاًّ، والمطلوبُ بالشيئين ما يَعُمُّ اللفظَ وغيرَه.

ودلالةُ النصِّ عند الأصوليين هي دلالةُ اللّفظِ على الحُكْم في شيءٍ يوجد فيه مَعنى يُفْهَم لغةً من اللفظِ أنّ الحُكْمَ في المنطوقِ لأجل ذلك المَعنى. . . ويُسَمّى بفَحْوى الخِطاب.

التهانوي في «الكشاف» 2: 284 ـ 291

الدليلُ في اللغة والاصطلاح

الدليل (لغةً): المُرشِد، وهو الناصبُ والذاكرُ وما به الإرشادُ، فيقال: الدليلُ على الصانِع هو الصانِع لأنه نَصَب العالمَ دليلاً على نفسه، أو العالِم (بكسر اللام) لأنه الذي يَذْكُر للمستدِلّين كونَ العالَم دليلاً على الصانِع، أو العالَم(بفتح اللام) لأنه الذي به الإرشاد.

والدليل عند الميزانيين منقسمٌ إلى القياسِ والاستقراءِ والتمثيل، لأن الدليلَ

(1) أهل الميزان: المشتغلون بعلم المنطق.

لا يخلو إما أن يكونَ على طريقِ الانتقالِ من الكُلّيِّ إلى الكُلي أو إلى الجُزْئي فيُسَمّى برهاناً أو قياساً، أو من الجُزئي إلى الكلي فيسمّى استقراءً، أو من الجُزْئي إلى الجُزئي فيُسَمّى تمْثيلاً.

التهانوي في «الكشاف» 2: 292 ـ 293

الدليل عند المناطِقة

الدليلُ في هذا المَوضع قياسٌ إضماريٌّ حَدّه الأوسطُ شيءٌ واحد، إذا وُجِدَ للأصغرِ تَبِعه وجودُ شيءٍ آخرَ للأصغر دائماً كيف كان ذلك التَّبَع، ويكون على نظامِ الشكلِ الأولِ لو صُرِّح بمُقَدَّمتيه. ومثالُه قولك: هذه المرأةُ ذاتُ لَبَنٍ، وكلّ ذاتِ لَبَنٍ قد وَلَدَتْ، فهي إذن قَد وَلَدَتْ.

وربما سُمّي هذا القياسُ نَفْسُه دليلاً، وربما سُمّي به الحَدُّ الأوسط.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 94.

معنى الدليل عند المتكلمين

الدليلُ هو ما أمكن أن يُتَوصّلَ بصحيح النظرِ فيه إلى معرفةِ ما لا يُعْلَم باضطراره، وهو على ثلاثةِ أضْرُب: **عقليّ** له تَعَلقٌ بمدلوله، نحو دلالةِ الفعلِ على فاعله، وما يَجب كَونه عليه من صفاتِهِ نحو: حياته، وعلمه، وقُدرته، وإرادته، **وسَمْعي** شرعي دالٌّ من طريقِ النُّطق بَعد المواضعة، ومن جهة معنى مُستَخرجٍ من النطق، **ولُغَوي** دالّ من جهة المُواطأةِ والمُواضعة على معاني الكلامِ ودلالاتِ الأسماءِ والصّفاتِ وسائرِ الألفاظ، وقد لَحِقَ بهذا الباب: دَلالاتُ الكتاباتِ والرموزِ والإشاراتِ والعقودِ الدالّةِ على مقاديرِ الأعدادِ؛ وكُلٌّ ما لا يَدُلُّ إلا بالمواطأةِ والاتفاق.

والدالُّ هو ناصبُ الدليل، **فالمَدلول**: هو ما نُصِب له الدليل، **والمستدِلُّ**: الناظرُ في الدّليل، واستدلالُه نَظرةُ في الدليل وطَلَبُه به عِلْمَ ما غاب عنه.

الباقلاني في «الإنصاف» ص 15

الدليلُ مَعلوم بالعَقل

والأدلَّة ما أوصلت إلى العلمِ بالمدلولِ عليه: والدليلُ معلومٌ بالعقلِ والمدلولُ عليه معلومٌ بالدليل، فيكون العقلُ مُوصلاً إلى الدليلِ وليس بدليل، لأنَّ العقلَ أصلُ كلِّ معلومٍ من دليلٍ ومدلولٍ عليه، ولذلك سُمّيَ أمّ العِلم فصار العقلُ مُسْتَدِلا وإن لم يكن دليلاً، والعلمُ الحادث عنه ما تَمّيز به الحقُّ من الباطِل والصحيحُ من الفاسدِ والممكنُ من الممتنِع، وهو على ضَربين: علم اضطرارٍ وعلم اكتساب.

الماوردي في «أعلام النبوة» ص 5

الدليل قد يَدُل على فسادِ الشيء

الدليلُ ما دلَّ على المطلوبِ ونَبّه على المقصودِ كائناً ما كان من جميعِ المعاني التي يُتَوَصّلُ بها إلى المدلولِ عليه.

وقد يَدُلّ الدليلُ على فسادِ الشيءِ كما يَدُلُّ على صِحّتِه، فإذا دَلّ على صِحّةِ شيءٍ فهو دليلٌ على فسادِ شيء، والدليلُ على فسادِ الشيءِ فهو دليلٌ على صِحّة ضِدّه... وكلّ ما هَدى إلى شيءٍ فهو دليلٌ عليه.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 30 ـ 31

الفَرقُ بين الدليلِ والعلَّةِ

إن الدليلَ ما هَدَى إلى الشيءِ وأشارَ إليه، والعلَّة: ما أوْجبه وأوْجَده، ويوصَل إلي الشيءِ بدليلِه لا بعلَّتِه، لأن علّته أيضاً مما يوصَل إليه وتُعْلَم بدليل... وقد يزول الدليلُ ولا يزول عينُه، ومتى زالت العلّةُ زالت العين. وتختلف الأدلّةُ على العين الواحدة ولا تختلف العلّةُ، ومُحالٌ وجودُ ما يَفوت الحواسّ والبدائة بغيرِ دليل، وغيرُ محالٍ وجودُ ما لا علّة له.

المَقْدِسي في «البدء والتاريخ» 1:35

إن من الدليل ما يوافِق المدلولَ عليه بوجهٍ أو وجوهٍ كثيرةٍ كرؤيتِنا بعضَ الجسمِ، والبعضُ يَدُلّ على الكلِّ، متّصلاً كان أو منفصلاً، ومنها ما لا يوافقُ المدلولَ عليه بوجهٍ من الوجوه وسببٍ من الأسباب، كالصَّوتِ يَدُلّ على المُصَوِّتِ ولا يُشْبِهُه، والفعلُ يدلُّ على الفاعلِ ولا يُشبِهه، والدخانُ يَدُلّ على النارِ ولا يُشبهها.

ويَلْزَم مَن يَزْعُم أنّ الدليلَ لا بدّ أن يوافِقَ المدلولَ عليه بجهةٍ من جهاتِه وإن خالفَه في أكثرها، فأما إذا لم يَكن بينهما مناسبةٌ ارتفع التعَلُّق، وإذا سَقط تعلُّقُ الدليلِ بالمدلولِ عليه بَطَل أنْ يكون دليلاً (إذْ) لا شيءَ في الغائبِ إلا جسمٌ أو عَرَضٌ لأنه لا يُرى في الشاهدِ غيرُ حَدَثٍ، وأن يُنكِر ما في العالم الأعلى لأنّ ما في العالم الأسفل مخالفٌ له فلا يكون دليلاً عليه؛ فإن زَعم زاعمٌ أنه كذلك لا شيءَ في جسم أو عَرَض أو حَدَثٍ غير أنّه مخالفٌ لما في الشاهدِ ـ طولبَ بالفَرْق، لأنَّ المخالفَة تَقطع التعلُّق والاشتباهَ وأُلْزِم معارضةَ من عارضَه بأنْ لا شيءَ في الغائِب إلا وهو حادثٌ ولا في الشاهدِ إلا غيرُ حادثٍ.

المقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 36

السَّبَــبُ

السبب (في اللغة): الحَبْل.

(وفي العُرْف العام): هو كلُّ شيءٍ يُتَوَسّلُ به إلى مَطلوب.

(وفي الشريعة): عبارةٌ عما يكون طريقاً للوصولِ إلى الحُكْمِ غيرَ مُؤَثِّر فيه.

(وعند الحكماء): هو ما يَحتاجُ إليه الشيءُ إما في ماهيتِه أو في وجودِه، وذلك الشيءُ يُسَمَّى مُسَبَّباً، وتُرادِفه العِلَّة (ويُسَمَّى بالمبدإ أيضاً).

التهانوي في «الكشاف» 3: 127

السبب والعِلّة

. . . السببُ هو الأمرُ الداعي إلى الفعلِ، ولأجله يَفْعل الفاعل، فأما العِلّةُ فهي الفاعلةُ بعينِها، ولذلك صارَ السَّببُ أشدَّ اختصاصاً بالأشياءِ العَرَضيةِ، وصارت العلّةُ أشدَّ اختصاصاً بالأمورِ الجوهرية.

والحكماءُ قد أَطْلقوا لفظَ العلّةِ على الباري ـ تَقدّس اسمه ـ وعلى العَقْلِ والنّفسِ والطبيعةِ حَتّى قالوا: العِلّةُ الأولى والعلّةُ الثانيةُ والثالثةُ والرابعةُ، وقالوا أيضاً: العلّةُ القريبة والعلّةُ البعيدةُ في أشياءَ تتبينُها من كتبهم.

وعلى أن هذه المسألَة ـ بجهةٍ من الجهات ـ تَنْحَلّ إلى المَسْألةِ الأولى وتعود إليها، لأنه لا يجوز أن توجدَ في المتبايِنّة أسماؤها بضربٍ من الاعتبارِ، وفي المترادِفَة أسْماؤها بضربٍ آخرَ من الاعتبار.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 30

العَــرَضُ

حَدُّ العَرَضِ أنْ لا يقومَ بنفسِه وألاّ يوجَدَ إلا في جِسْمٍ.

وقد زَعَم قومٌ أنْ لا عَرَضَ في العالَمِ وأنَّ الأشياءَ كلّها أعْراضٌ مُجْتَمِعةٌ ومُتَفرّقة.

المَقْدسي في «البدء والتاريخ» 1: 39

العرَض اسمٌ مشترَك

العَرَضُ اسمٌ مُشترك، فيقال لكلِّ موجودٍ في مَحَلٍّ عَرَض. ويقال عَرَض لكلِّ موجودٍ في مَوضوع.

ويقال عَرَضٌ للمعنى الكُليِّ المُفْـرَدِ المحمـولِ على كثيرين حَمْلاً غيرَ مُقَوّم.

ويقال عَرَض لكلِّ معنى موجودٍ للشيءِ خارجٍ عن طَبْعِه.

ويقـال عَرَض لكلّ مَعنىً يُحْمَـلُ على الشيءِ لأجـل وجـودِهِ في آخَـرَ يُفارِقه.

ويقال عَرَض لكلّ معنىً وجودُه في أولِ الأمرِ لا يَكون.

فالصورةُ عَرَضٌ بالمعنى الأولِ فَقط، وهو الذي يَعنيه المتكّلم إذا ما قابَلَه بالجوهر. والأبيضُ، أي الشيءُ ذُو البياضِ... ليس هو عَرَضاً بالوجه الأولِ والثاني، وهو عَرَضٌ بالوجه الثالث... وحركةُ الحَجَرِ إلى أسْفَل عَرَضٌ بالوجهِ الأولِ والثاني والثالث، وليس عَرَضاً بالوجهِ الرابعِ والخامِس والسادسِ، بل حركتُه إلى فَوْقَ عَرَضٌ بجميعِ هذه الوجوه. وحركةُ القاعدِ في السفينةِ عَرَضٌ بالوجه السادسِ والرابع.

الغزالي في «معيار العلم» ص 301 ـ 302

العَرَضُ عند المنطقيين

هو الكُلِّيُّ المفردُ الذي ليس بجنسٍ ولا نوعٍ ولا فصلٍ ولا خاصَّة، وهو قـد يوجَد لأكثرَ من نوعٍ واحدٍ مثل الأسودِ والأبيضِ والقائمِ والقاعـدِ والمُتَحَـرك والساكِن، وقد لا يوجَد لأكثرَ من واحدٍ كالبَيْع والشراءِ والكتابةِ فإنّه لا يوجد إلا في الإنسانِ، وقد يوجَد لبعضِ النوع فَقَط ولا يوجد في كُلِّه مثل الزُّرقَةِ في العين والسوادِ في الزّنج، وقد يوجَد بعضُه ملازماً لما هو موجودٌ له مثل السوادِ في القارّ والفَرْطسة في الأنْف، وقد يوجد مفارِقاً مثل القيامِ والقُعود.

والعَرَضُ أبعدُ الكُليَات الخمسةِ من أن يَتميَّز به الشيءُ ولا سيما ما كان منه

مفارِقاً ومَوجوداً لأكثرَ من نوعٍ واحدٍ مثل المتحرّك والساكن والأسود والأبيض فإنه لا يَخُصُّ موضوعاً واحداً.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 39

إثباتُ الأعْراضِ

والأعراض هي التي لا يَصِحُّ بقاؤها، وهي التي تَعْرِضُ في الجواهرِ والأجسامِ، وتَبْطل في ثاني حالِ وجودها...

والدليل على إثباتِ الأعراضِ تَحَرُّكُ الجسمِ بعد سكونه، وسكونُه بعد حركتِه، ولا بدّ أن يكونَ ذلك كذلك لنفسِه أو لعلّةٍ، فلو كان متحركاً لنفسه ما جاز سكونُه، وفي صحّةِ سكونه بعدَ تحرُّكِه دليلٌ على أنه متحركٌ لعلّةٍ هي الحركة.

وهذا الدليل هو الدليلُ على إثباتِ الألوانِ والطعومِ والأراييحِ والتأليفِ والحَياة والموتِ والعلمِ والجهلِ والقدرةِ والعجزِ وغيرِ ذلك من ضُروبها، ويدلُّ على ذلك أن الجسمَ لا يخلو من أن يكونَ مُتَحَرّكاً لنفسه أو لمعنى؛ ويَستحيل أن يكونَ متحركاً لنفسه، لأن ذلك لو كان كذلك لوجَب أن لا يوجد من جنسِه في ذلك الوقتِ إلا ما كان متحركاً. ألا ترى أن السوادَ إذا كان سواداً لنفسِه لم يَجُز أن يوجَد من جنسه ما ليسَ بسواد. وفي العِلْم بأنه قد يوجَد من جنسِ الجواهرِ والأجسامِ المتحرِكة ما ليس بمُتحّرك دليلٌ على أنّ المتحرِّك فيها ليس بمتحرك لنفسِه وأنه للحركةِ كان متَحَركاً.

الباقلاني في «التمهيد» ص 42

العَرَضــي

هو الأمرُ الذي لا يَنبني منه ذات الشيء ولا يتبعها على أنها سَبَبٌ له. فالذاتي هنا قد يكون جوهراً وقد يكون عرضاً.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 4.

العِلَّــــة

العِلّةُ هي السببُ الموجِب، والعِلَّة ضَربان: عقليةٌ وشرعية.

فالعقليةُ الموجبة بذاتِها غيرُ سابقةٍ لمعلولاتها كَحَركةِ المُتَحَرّك وسُكونِ الساكن.

والشرعية التي تَطْرأُ على الشيِ فَتُغَيّر حُكْمَه ويكون مُقدّماً لها معلولاً بعِلّةٍ قَبْلها.

وشرطُ صحّةِ العلّةِ جريانها في مَعلولها، فمتى تقاعست عن الاضطرادِ تهافَت ذلك.

المَقدسي في «البدء والتاريخ» 1: 31 ـ 32

عَلامَ تطلق العلة

العلّة تُطلَق على أربعةِ معانٍ:

الأول: ما منه بذاتِه الحركةُ، وهو السببُ في وجودِ الشيءِ كالنّجارِ للكُرسي، والأبِ للصبيّ.

الثاني: المادّةُ وما لا بدّ من وجودِه لوجودِ الشّيء مثل الخشبِ للكُرسي..

والثالث: الصورةُ، وهي تمامُ كلِّ شيءٍ، وقَد تُسَمّى علّةً صورةً، كصورةِ السرير من السرير، وصورةِ البَيْت للبَيْت.

الرابع: الغايةُ الباعثةُ أولاً، المطلوبُ وجودُها آخِراً كالكِنِّ للبيتِ، والصُّلوحِ للجُلوسِ منَ السرير.

واعْلَم أنّ كلَّ واحدٍ من هذه يَقع حُدوداً وسطى في البَرَاهين، إذ يُمكن أنْ يُذْكَر كلُّ واحدٍ في جوابِ: لِمَ.

الغزالي في «معيار العلم» ص 258

العلّةُ والمعلول

حَدُّ العلَّةِ عندهم أنّها كلُّ ذاتٍ وجودُ ذاتٍ آخرَ إنما هو بالفعلِ من وجودِ هذا الفِعل، ووجودُ هذا بالفعلِ ليس من وجودِ ذلك بالفعل.

وأما المَعلولُ: فهو كلُّ ذاتٍ وجودُه بالفعلِ مِنْ وجودِ غَيره، ووجودُ ذلك الغيرِ ليس من وُجوده.

ومعنى قولنا: من وجوده غيرُ معنى قولنا: مع وجوده، فإنّ معنى قولنا: مِنْ وجوده هو أن يكونَ الذّاتُ باعتبارِ نَفْسها مُمْكِنَةَ الوجود، وإنما يَجب وجودُها بالفعلِ، لا من ذاتِها بل لأنّ ذاتاً أُخرى موجودةٌ بالفعل يَلْزَم عنها وجوبُ هذه الذات، ويكون لها في نفسِها الإمكانُ المَحْض، ولها في نفسِها، بشرطِ العلّة، الامتناعُ، وأما قولُنا: مع وجوده فهو أن يكونَ كلُّ واحدٍ من الذاتينِ، إذا فُرِضَ موجوداً، لَزِم أنْ يُعْلَمَ أنّ الاخَرَ موجودٌ، وإذا فُرِضَ مرفوعاً لَزِم أنّ الآخرَ مرفوع.

والعلّةُ والمَعلول معاً بمعنى هذين اللّزومين، وإن كان بَين وجهيْ اللزومين اختلافٌ، لأن أحدهما - وهو المعلول - إذا فُرِض موجوداً لَزم أن يكون الآخرُ قد كان موجوداً حتى وجود هذا. وأما الآخر - وهو العلّة - فإذا فُرِضَ موجوداً لَزم أن يَتْبَع وجودَه وجودُ المعلول، وإذا كان المعلولُ مرفوعاً لَزِم أن يُحْكَم أنّ العلَّةَ كانت أولاً مرفوعةً حتى رُفِع هذا، لا أنَّ رَفْعَ المعلولِ أوجَبَ رَفْعَ العلّةِ؛ وأما العِلّة فإذا رَفعناها وَجَب رَفْع المَعْلول بإيجابِ رَفْع العلّة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 293 - 294

العِلَلُ والأسباب

العِلَلُ والأسبابُ إما أن تكونَ قريبةً وإما أن تكونَ بعيدةً، فالقريبةُ معلومةٌ مُدرَكَةٌ مضبوطةٌ على أكثرِ الأمور، وذلك مثل حَمْي الهواءِ من انبثاثِ ضَوْءِ الشمسِ فيه. والبعيدةُ قد يَتّفِق أن تصيرَ معلومةً مُدرَكَةً مضبوطةً، وقد تكون مجهولة.

فالمضبوطةُ المُدرَكَةُ منها كالقمرِ يَمتلىء ضوءاً ويُسامت بَحْراً فَيَمتدّ فيسقي الأرضَ فَيَنبتُ الكلأُ فَيرتعيه الحيوانُ فيسْمَنْ فيَرْبَحُ عليها الإنسانُ فيستغني، وكذلك ما أشبهها.

ولا يُسْتنكَر أن يَحْدُث في العالم أمورٌ لها أسبابٌ بَعيدة جداً فلا تُضْبَط لبُعدِها، فيُظنُّ بتلك الأمورِ أنها اتفاقيةٌ وأنها من حَيزِ المُمْكِنِ المجهولِ، مثل أن تُسامِت الشمسُ بعضَ الأماكنِ النديةِ فَيَرتفعَ عنها بخاراتٌ كثيرةٌ فينعقدَ منها سحَائبُ، وتُمْطِرَ عنها أمطارٌ وتكْرُب بها أهويةٌ فتتعفّن بها أبدانٌ فتَعْطب فَيَرِثهُم أقوامٌ فيَستغنون. غير أن الذي يَزْعم أنه قد يوجَدُ سبيلٌ إلى معرفةِ وَقْت استغناءِ هؤلاء القومِ ومقدارِه وجهَتِه من غيرِ اقتفاءِ السبيلِ الذي ذَكَرْتُ مثل فألٍ أو عيافةٍ أو استخراجِ حسابٍ أو مناسبةٍ بين أجسامٍ أو أعراضٍ، فهو مُدّعٍ ما لا يُذْعِن له عَقْلٌ صحيحٌ البتّة.

الفارابي «رسالتان فلسفيتان ـ مقالة في أحكام النجوم» ص 57 ـ 58

الفِعْـــلُ

الفعلُ لَفظٌ عامٌّ يقال لِمَا كان بإجادةٍ أو غيرِها، بعلمٍ أو غيره، بقصدٍ أو غَيْرِه، ولِمَا كانَ من الإنسانِ والحيوانِ والجمادات.

وأما **العَمَلْ** فيقال لِمَا كانَ من الحيوانِ دونَ ما كان من الجماداتِ وبقصدٍ وعلمٍ دون غيره.

وأما **الصُّنْع** فإنه يكون من الإنسان دونَ سائر الحيوان، ولا يقال إلا لِمَا كان بإجادةٍ، ولهذا يقال للحاذِقِ المُجِيد وللحاذقة المُجيدة؛ صنيعٌ وصَناع؛ والصُّنع قد يكون بغيرِ فِكْرٍ لشَرَفِ فاعله، والفعلُ قد يكون بلا فكْرٍ لنقصِ فاعله.

والصُّنع أخَصُّ المَعاني الثلاثة، والفعلُ أعَمُّها، والعَمل أوسطُها، فكلُّ صُنْعٍ

عَمَلٌ وليس كلّ عَمَلٍ صنعاً، وكلّ عملٍ فعلٌ وليس كلّ فعلٍ عملاً.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 296 ـ 297

ضروب الأفعال

الأفعال ضربان: إلَهي وإنْساني، فالإلهي أربعةُ أضْرب: إبداعٌ، وتكوينٌ، وتَربية، وإحالة. وجميعُ ذلك يُسمّى خَلْقاً من حيث كان وجودُ كلٍّ واحدٍ بمقدار.

والخَلْق في الأصل: التّقديرُ المستقيم.

والفِعل الإنسانيُّ ثلاثةُ أضربٍ: نفسانيّ فقط، وهو الأفكارُ والعلومُ وما يُنْسَب إلى أفعالِ القلوبِ، وبَدَنيّ، وهو الحركاتُ التي يَفعلُها الإنسانُ ببَدنِه كالمَشْيِ والقيامِ والقعودِ، وصناعيّ، وهو ما يَفعله الإنسانُ بمشاركةِ البدنِ والنفسِ كالحِرَفِ والصِّناعات.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 295 ـ 296

الفاعلُ عِلْمُه في غايةِ التمام

إنَّ الفاعلَ الذي عِلمُه في غايةِ التمامِ يَعْلَم ما صَدَرَ عن ما صَدَرَ منه وما صَدُر من ذلك الصادرِ إلى آخِرِ ما صَدَر، فإنْ كان الأولُ في غايةِ العِلْم فَيَجِب أن يكون عالِماً بكلِّ ما صَدَرَ عنه بوساطة أو بغير وساطةٍ، وليس يَلْزَم عنه أن يكونَ عِلْمُه من جِنْسِ علْمِنا، لأنَّ علمَنا ناقصٌ ومُتَأَخِّرٌ عن المعلوم.

ابنُ رشد في «تهافت التهافت» ص 440

أسبابُ الفعل

أكثر الأسبابِ التي يَحتاجُ الفعلُ إليها في وجوده، عشرة: فإنه يَحتاج إلى فاعلٍ يَصْدُر عنه الفعلُ كالنّجارِ، وإلى عُنْصرٍ يَعْمل فيه، وإلى عَمَلٍ كالنَّجْرِ، وإلى

زمانٍ ومكانٍ يَعمل فيهما، وإلى آلةٍ يَعملُ بها كالمِنْجَر والمِنْحَت، وإلى غَرَضٍ قريبٍ كاتّخاذِ الباب، وإلى غَرضٍ بعيد كتحصينِ البيتِ به، وإلى مثالٍ يَعْمل عليه ويقتدي به، وإلى مُرْشِدٍ يُرشده.

وكلٌّ قد يُنْسَب إليه الفعلُ فيقال: أعطاني زيدٌ إذا باشرَ الإعطاءَ، وأعْطاني الله لمّا كانَ هو المُيَسّر له، وربّما جَمَعَ بين السَّبَبِ البعيد والقريب فيقول: أعطاني الله وزيد.

واعْلَم أنّ من أجلِ هذا الذي قَدّمنا قال قوم من المُحَصِّلين: لا شيءَ من الأفعالِ فاعلُه واحدٌ في الحقيقةِ إلا الله - عز وجل - فإنَّ فِعْلَه يستغني عن الزمانِ والمكانِ والمادّةِ، ومثالٍ يَحتذيه، ومَن عداه من الفاعلين لا بدَّ له من كلِّ ذلك أو بَعْضِه، ولهذا لا يَصِحّ أنْ ينسب الإبداعُ إلى غيرِه - تعالى - لا حقيقةً ولا مجازاً، ويَصِحُّ أن يُنْسب فعلُ الله - تعالى - إلى كلٍّ ما تقدّم ذِكْرُه.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 301 ـ 303

مراتبُ الأفعالِ الحيوانية

مراتبُ الأفعالِ الحيوانية ثلاثةٌ: **أوّلُها الافتقارية**، وهي كَمَرتبةِ الفَرْخِ في التربية والصبيِّ في التلقين؛ ثم **الاستغنائية**، وهي كمرتبةِ الطائرِ إذا نَهض من عُشِّه والصَّبيِّ بعد التلقينِ من مُعَلِّمِه، ثم **الجُودِية**، وهي كمرتبةِ المُرَبّي لفراخِه والمُرْشِد للغيرِ إلى مصالِحِه.

فالمرتبةُ الأولى قريبةُ الحالِ من الطبيعية؛ والمرتبةُ الثانيةُ قريبة الحالِ من الإلْجائية؛ والمرتبةُ الثالثةُ هي الاختياريةُ المُطْلَقَة.

وإذا عرف هذا في الأفعالِ الإنْسِيَّةِ عُلِمَ أنّ المرتبةَ الافتقاريةَ ليست بمُسْتَصْلِحَةٍ للشيءِ، بل هي مُضطرة إلى مَنْ يُصْلِح ذاتَ المطبوعِ عليها؛ وأما المرتبةُ الاستغنائيةُ فهي مصلحةٌ للواحدِ الفردِ من المطبوعات؛ وأما المرتبةُ الجُودِيةُ فهي المُسْتَصْلِحة للكثير.

وإن كان الاستصلاحُ للواحدِ الفريدِ من الناس فاضلاً محموداً فاستصلاحُ العَدَدِ الكثيرِ أفضل.

أبو الحَسن العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه، ص 354

الأفعالُ الإرادية وغيرُ الإرادية

الفعل الذي يَظهر من غيرِ الله ـ تعالى ـ إما تَسخيريٌّ وإما غيرُ تسخيري.

فالتَّسخيريُّ يظهر لا بقَصْدٍ مِمَّنْ يَظهر منه، وقد يكون ذلك من الجَمادِ والحيوان، وهو نوعان: نوعٌ بتسخيرِ الله ـ تعالى ـ كإحراقِ النارِ وتَبريدِ الثلج، وضربٌ بتسخيرِ البَشَر كطَحْن الرَّحى.

وأما غيرُ التَّسخيريِّ فضربان: ضربٌ يكون من فاعله مبدأُ الإرادةِ وهو ثلاثة: **الأول** بحَسَب التميزِ كمن تناوَلَ الخيرَ دون الشرِّ مُؤْثِراً له، **والثاني** بحَسَب الغَضَبِ كمن يَبْطِش بمن يَقْدر عليه، **والثالث** بحَسَب الشهوة كمن تناولَ ما اشتهاه؛ والذي لا يكون منه مبدأُ الإرادةِ ولا مُنتهاهَا كَمَن رمى غرضاً فأصابَ رَجُلاً. وضَرْبٌ يكون منه مبدأُ الإرادةِ لا مُنتهاها كمن حَصَلَ في سفينةٍ فخافَ الغَرَقَ فكُلِّفَ أن يُلْقِي متاعَه في الماءِ ليَتخَلَّص.

والأفعالُ من الجماداتِ تَقَعُ بالتَّسخُّرِ فقط، ومن الحيواناتِ تَقع بالتَّسَخر وبالنزاعِ الذي تَقتضيه القوةُ الشَّهوية؛ ومن بعض الحيواناتِ تقع بهما وبالغَلَبَة التي تَقتضيها القوةُ الغضبيةُ؛ ومِنَ الإنسان تكون بكلٍّ ذلك وبالفِكْرَةِ التي تقتضيها القوةُ العاقلَةُ.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 298

الأفعالُ ضربان: ضربٌ إراديّ وضربٌ غيرُ إرادي.

والإرادي ضربان: ضربٌ عن رَوِيّةٍ وضربٌ لا عن رَوِيةٍ، والذي عن روية

ضربان: **أحدهما** الذي عن رَوِيّةٍ تُظَنُّ في غايةِ الشّرَف، وهو ما يكون بِحَسَبِ النفسِ الناطقة، ويُسَمّى **الاختيار**، وهو طلبُ ما هو خيرٌ له ويَسْتحِقّ أبداً به الحَمْدَ إذا كان على الحقيقةِ اختياراً؛ **والثاني** عن رَويةٍ فيما ليس هو في غايةِ الشَّرَف، وذلك إما بحَسَبِ القوةِ الغَضبيةِ ـ وهو دَفْعُ ما يَضُرّه ـ وإما بحَسَب القُوّة الشَّهوية، وكلّ واحدٍ منهما إذا كان بقَدْر ما يوجِبُه العقلُ يَستحقُّ به الحمدَ، وإذا كان زائداً أو ناقصاً يَسْتَحِقّ الذمَّ.

والإراديّ الـذي عن غيرِ رَويةٍ واختيارِ ضربان: **أحدهمـا** ما يَفعله في نفسِهِ، **والثاني** ما يَفعله بغيرِه، وكلّ ضربٍ نَفْعٌ وضُرٌّ، فما قَصَد به نفعَ نفسِه فقد يَستحِقُّ بـه الحمدَ والشكرَ معاً، وما قَصَدَ به ضُرّ نَفْسِه فقد يَستحقّ به الذّمَّ والعَتْبَ عليه.

وغير الإرادي ثلاثة أضرب: **الأول** يكون قَسرياً ومَبْدؤُه من خارجٍ ولا يكون من أربابه معونةٌ بوجهٍ كمن رَفَعَتْه ريحٌ فسقطَ على آنيةٍ فكسَرها، **والثاني** أن يكونَ إلجائياً كمن أكْرَهه سلطانٌ على فِعْلٍ ما. . . **والثالث**: **الخَطأ**، وهو ما يكون مَبْدؤُه من صاحبِه.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 299

الأفعال الإنسانية اختيارية

الأفعالُ الإنسانيةُ الخاصةُ به هي ما تكون باختيارٍ، فكلُّ فعلٍ إنسانيّ فهو فِعْلٌ باختيارٍ، وأعني بالاختيار: الإرادةَ الكائنةَ على رَوِيّة.

وأما الإلهاماتُ والإلقاءُ في الرّوْع ـ وبالجُملة ـ الانفعالاتُ العقلية ـ إن جاز أن يكون في العقلِ انفعالٌ يُشارِكُ الإنسانَ ـ فإن الإنسانَ مُخْتَصٌّ بها.

وإنما احتيج إلى اشتراط الاختيار في الأفعال التي من جهة النفس البهيمية، فإن الحيوان غير الناطق إنما يتقدم فعله ما يحدث في النفس البهيمية من أفعال،

والإنسان قد يفعل ذلك من هذه الجهة كأن يهرب من مفزع، فإنَ هذا الفعل هو للإنسان من جهة النفس البهيمية.

ابن باجة في «تدبير المتوحد» ص 50 ـ 51.

القانــون

القوانينُ في كلّ صناعةٍ أقاويلُ كُلّيّةٌ ـ أي جامعةٌ ـ يَنحصر في كلّ واحدٍ منها أشياءُ كثيرةٌ مما تَشْتمل عليه تلك الصناعةُ وَحْدها حتى يأتي على جميعِ الأشياءِ التي هي موضوعةٌ للصناعةِ أو على أكْثرها. وتكون مُعَدّةً إما ليُحاطَ بها ما هو من تلك الصناعةِ لئلاّ يَدخلَ فيها ما ليس منها أو يَشذَّ عنها ما هو منها، وإما ليُمْتَحَن بها ما لا يؤمَن أن يكونَ قد غَلَط فيه غالطٌ، وإما لِيَسْهلَ بها تَعَلُّمُ ما تحتوي عليه الصناعةُ وحِفظُها.

والأشياءُ المفردةُ الكثيرةُ إنما تَصِير صنائعَ أو في صنائع بأنْ تُحْصَرَ في قوانينَ تَحْصُل في نفس الإنسانِ على ترتيبٍ معلومٍ وذلك مثل الكتابةِ والطبّ والفلاحة والعِمارة وغيرها من الصنائع عمليةً كانت أو نظرية.

وكل قولٍ كان قانوناً في صناعةٍ ما فإنّه مُعَدٌّ ـ بما هو قانون ـ لأحدِ ما ذكرنا أو لجميعِهِ، فلذلك كانَ القُدَماء يُسمون كلّ آلةٍ عُمِلَت لامتحان ما عَسى أن يكون الحسُّ قَد غَلَط فيه من كَمّيةِ جسمٍ أو كَيْفيته أو غيرِ ذلك ـ مثل الشاقولِ والبِرْكار والمسْطَرة والمَوازين ـ قوانينَ، ويُسَمّون أيضاً جوامعَ الحسابِ وجداولَ النجومِ قوانينَ، والكُتُب التي جُعِلَت تذاكيرَ الكتبِ الطويلةِ قوانينُ إذا كانت أشياءُ قليلةُ العددِ تَحْصُر أشياءَ كثيرةً ويكون تعلّمُنا لها وحفظُنا إياها، وهي قليلة العددِ، قد عَلّمَنا أشياءَ كثيرةَ العدد.

الفارابي في «إحصاء العلوم» ص 57 ـ 58

القُــدْرَة

حدود قدرة الإنسان

أما تحصيلُ القدرة على التصَرُّفِ في أُفُقِ الأسفل، وهو العالَم الجسمانيّ، فهو وإن كان كمالاً إلا أنه يَلْزمه أمْرٌ محذور، وهو أنّ قدرةَ النفسِ على التصرُّف في العالمِ الجِسماني مشروطٌ ببقاءِ تَعَلّقِ النفسِ بالجسدِ، ثم هذا التَّعَلُّقُ مُنقَطِع، وعند انقطاعه تزولُ تلك القُدْرَة بزوالِ المَعْشوق بعد طولِ الإلْف به زوالاً لا يُمْكنه تَحْصيله يوجبُ البلاءَ العظيمَ والشوقَ المُعَلّقَ المُهلِكَ، فلأجل الحَذَر عن الوقوع في المحذور صار هذا المطلوبُ مرغوباً عنه.

وأما اشتغالُ النفس بطلبِ كمالِ العلمِ فَهو لذّةٌ في الحالِ وسعادةٌ في الاستقبالِ، وذلك لأنّ تصرُّفَ النفسِ في العالم الجسماني مَشروط بتعلّق النفسِ بالبدن.

أما قَبولُ النفسِ للجلايا القُدْسية والمعارفِ الإلهيةِ فغيرُ موقوفٍ على تَعَلُّقِ النّفس بالبدن، بل هذا التعلُّق كالعائقِ عن حصولِ كَمَالِها، فإذا انقطعَ هذا التعلُّق أشْرقت تلكَ الجلايا الإلهيةُ، فَثَبت ـ بما ذكرناه ـ أنّ التوجُّهَ إلى الأفقِ الأعلى لطالب قبولِ الجلايا الإلهية يوجِب الكمالَ في الحالِ والاستقبال.

فخر الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 25

القُــوّةُ

أما القوةُ فاسمٌ مُشْتَرَكٌ يقال على القوةِ التي هي في مُقابلَةِ الفعل، وهذا اسمٌ خاصٌّ يَسْتعمله الحكماءُ حَسْب، ولا يَعْرِفه الجمهور، ومعناه أنه الشيءُ المُمْكِن أنْ يَظْهَر فَيصيرَ موجوداً بالفعلِ فيقال: الجَرْوُ مُبْصِرٌ بالقوةِ، والإنسانُ كاتبٌ بالقوةِ، وإن لم يكن في الوقتِ كذلك.

ويقال على القوةِ التي يُشار بها إلى معانٍ موجودةٍ للنّفس كقوةِ الإبْصارِ والإدراكِ والفِكْرِ والتمييزِ والغَضَبِ وما أشبهها.

ويقال على المعنى الذي في الحديدِ وأشْباهه من الصلابةِ والامتناع على التَّثنّي والكَسْر.

ويقال أيضاً على البَطْش والجَلَدِ الذي يَختصّ الحيوان.

وقد أصبتُ حَدّاً يَعُمّ أكثرَ هذه الأسماءِ ويَخُصُّ مسألَتَك، وهو أنَّ القوةَ حالٌ لذِي القُوّة تَظْهر عندما هي قُوّة عليه.

فأما ما شَرَحَ هذا الحدَّ بحَسب ما يَخْتَصّ الحيوانَ فهو اعتدالٌ في الأعصابِ بين الرطوبةِ واليُبوسة، وذلك أنّ العَصَب إذا أفْرط في الرطوبةِ استرخَى عند العمل فيُسَمّى مُسْتَعمِلُهُ ضعيفاً، وإذا أفرط في اليبوسة انبْتَر وانْقَطَع أو خُشِيَ عليه ذلك وَأَلِمَ عند العملِ فكان مستعمِلُه أيضاً ضعيفاً.

وليس يُطْلَق اسمُ القوة إلا بالإضافة وعلى حَسَب مَوْضُوع ذي القوة، فقد يقال: رجلٌ قَوِيٌّ وجَمَلٌ ضَعيف كما يقال: نملةٌ قَوية وفيل ضعيف.

مسكويه في «الهوامل والشوامل» ص 95 ـ 96

القوةُ الإلهية

إنّ العقلَ وإن صَلَحَ لتدبيرِ عامّةِ ما تَحْتَه من الموهوماتِ الحِسِّيةِ ولإمساكِ كافّةِ ما فوقه من المعقولاتِ البديهيةِ، فإنه ليس يَصْلُح لهما إلا بالقُوّةِ الإلهيةِ المُستَعْليةِ عليه.

وكما أنَّ الطبيعةَ محيطةٌ بالأجسامِ إحاطةَ التَّدبير لها، والعقلَ محيطٌ بالنفسِ إحاطةَ الهداية لها، كذا الأوّلُ الحَقّ محيطٌ بالأشياءِ كلِّها إحاطةَ التقديرِ لها، فإذن الجسمُ بجِبِلَّتهِ طائعٌ للطبيعة، والطبيعةُ بجِبِلَّتِها طائعةٌ للنَّفس، والنفسُ بجِبِلّتِها طائعةٌ للعقل، والعقلُ بجِبِلَّته طائعٌ للبارىء تعالى.

وبهذا يُعْلَم أنّ كلَّ واحدٍ من مُبدعات العالم ـ وإن كان بالإضافة إلى خاصِّ غَرَضِه كاملاً له ـ فإنه في جِبِلّتِه مقهورٌ ناقصُ الذاتِ، وأنّ الكمالَ المُطلَق للأحد الحقّ، بل بهذا يُعْلَم أنّ المَوْجوداتِ العالميةَ مُرْتَبِطةٌ بعضها ببعض، وأن القوةَ الإلهيةَ ساريةٌ فيها كلّها، وأن موجِدَ ذواتِها ليس بجسمٍ ولا طبيعةٍ ولا نفسٍ ولا عقلٍ، لكنه ـ جل جلاله ـ متقدِّمٌ لها بالوجودِ الأوّلي.

أبو الحسن العامري في «الأمد على الأبد» ص 87

القوى التي للحيوان الناطق

للحيوانِ الناطقِ خَمْسُ قُوى هي: **القوةُ الناطقة، والقوةُ النزوعية، والقوةُ المُتَخَيِّلة، والقوة الحَسّاسَةُ.**

فالقوة الناطقةُ هي التي بها يَحوز الإنسانُ العلومَ والصناعاتِ، وبها يُمَيِّز بينَ الجَميل والقَبِيح من الأفعالِ والأخلاقِ، وبها يُرَوِّي فيما ينبغي أن يَفعل أو لا يفعل، ويُدْرِكُ بها مع هذه النافعَ والضارَّ والمُلِذّ والمُؤْذي.

والقوة الناطقة منها نَظريةٌ ومنها عملية، والعمليةُ منها مِهْنيةٌ ومنها مُرَوِّيَة، فالنظرية هي التي بها يحوز الإنسانُ علمَ ما ليس شأنُه أن يَعْمَله إنسانٌ أصلاً، والعملية هي التي بها يَعْرف ما شأنُه أن يَعمله الإنسانُ بإرادته، والمِهْنية منها هي التي بها تُحازُ الصناعاتُ والمِهن، والمُرَوِّيةُ هي التي يكون بها الفكرُ والرَّوِيةُ في شيءٍ شيءٍ مما ينبغي أن يُعْمَل أو لا يُعْمَل.

والقوةُ النزوعيةُ هي التي بها يَكون النزوعُ الإنسانيُّ بأنْ يَطْلُب الشيءَ أو يَهربَ منه ويَشتاقه أو يَكرهه أو يُؤثره أو يَتجنَّبه، وبها يكون البِغْضَةُ والمَحَبّةُ والصداقةُ والعداوةُ والخوفُ والأمنُ والغَضبُ والرِّضى والقسوةُ والرحمةُ وسائرُ عوارِض النفس.

والقوة المتخيلة هي التي تَحفظُ رسومَ المحسوساتِ بَعد غَيْبتِها عن الحسِّ

وتُرَكِّب بعضها إلى بعضٍ وتَفْصِلُ بعضَها عن بعض في اليقظةِ والنَّوم تركيباتٍ وتفصيلاتٍ بعضُها صادقٌ وبعضُها كاذبٌ، ولها مع ذلك إدراكُ النّافعِ والضارِّ، واللذيذِ والمُؤذي دون الجميلِ والقَبيح من الأفعال والأخلاق.

والقوةُ الحَسّاسةُ هي التي تُدرِك المحسوساتِ بالحواسِّ الخمسِ المعروفةِ عند الجميع، وتُـدْرِكُ المُلِذّ والمُـؤْذي ولا تُميِّزُ الضارَّ والنافعَ ولا الجميلَ والقَبيح.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 32 ـ 33

قوى الإنسان على ما يظهر من تأثيرها

قد جعل ـ الله تعالى ـ للإنسانِ قُوى يَدُلُّ على وجودها فيه ما يظهر من تأثيراتِها، (وهي):

قوةُ الغِذاء: وبها النشوءُ والتربيةُ والوِلادة.

قوةُ الحسّ: وبها الإحساسُ واللذَّة والألـم.

قوة التخيُّل: وبها تَصوُّرُ أعيانِ الأشياءِ بعد غيبوبتها عن الحس.

قوة النزوع: وبها يكون الطلبُ للمُوافِقِ، والهَرَبُ من المُخالِف، والرضى، والغَضَبُ، والإيثارُ، والكراهة.

قوة التفكير: وبها يكون النُّطق، والعقلُ، والحكمةُ، والرَّوِيةُ، والتدبيرُ، والمهنة، والرأيُ، والمشْوَرة.

فأما القوى المدرِكة منها فخمسٌ: الحواسّ الخَمس، والخيالُ، والفكرُ، والعقلُ، والحِفْظ.

الراغب الأصفهاني في «الذريعة» ص 21

قوى النفس الإنسانية وأطوارُ حُدوثها

فإذا حَدَثَ الإنسان فأوّلُ ما يَحْدُث فيه القوةُ التي بها يتغذّى ـ وهي القوةُ الغاذيةُ ـ ثم من بعد ذلك القوةُ التي بها يُحِسُّ الملموسَ مثلَ الحرارةِ والبرودة وسائرِها التي بها يُحِسُّ الطعومَ، والتي بها يُحِسُّ الروائحَ، والتي بها يحسّ الأصواتَ، والتي بها يُحسّ الألوانَ والمُبْصَراتِ كلّها مثل الشعاعات. ويَحْدث مع الحواس بها نزوعٌ إلى ما يُحِسُّه فيشتاقُه أو يَكْرهه. ثم يَحْدُث فيه بعدَ ذلك قوةٌ أخرى يَحفظ بها ما ارتسم في نفسِه من المحسوسات بعد غَيْبتِها عن مشاهدةِ الحواسِّ لها، وهذه هي القوةُ المُتَخَيِّلة، فهذه تُرَكِّبُ المحسوساتِ بعضَها إلى بعض، وتَفْصل بعضَها عن بعضٍ تركيباتٍ وتفصيلاتٍ مختلفةً، بعضها كاذبةٌ وبعضها صادقةٌ، ويَقترِن بها نزوعٌ نحو ما يَتَخيَّلُه، ثم من بعد ذلك يَحْدث فيه القوةُ الناطقةُ التي بها يُمكِنُ أن يَعْقِل المَعْقولات، وبها يُمَيِّزُ بين الجميلِ والقبيح، وبها يَحوز الصناعاتِ والعلومَ؛ ويَقترن بها أيضاً نزوعٌ نحو ما يَعْقِله.

الفارابي في «أهل المدينة الفاضلة» ص 87

القوة التمييزية

القوةُ التمييزية كلما كانت أوفَى قسطاً من التمييزِ وأنْقى من الدَّرَنِ والشَّوبِ كانت أسْلَسَ قياداً للعقل. ومهما لَحِقها الشرورُ فإنّ نسبتَها إلى العقلِ تصيرُ مضاهيةً لنسبةِ الأعضاءِ المَفلوجة إلى البَدنِ القَوِيّ، فكما أنها متى حُرِّكَت نحوَ اليمينِ تَحرّكت نحوَ الشمال لِما عَرَض لها من الآفةِ الجِسمانية، كذا حالُ الشَّرِه والمَظلومِ والمتهوِّر والجبان في تحريك هذه القُوى منهم على خلاف ما يُوجِبُه العقل، بل لا خلافَ بين المُتحركين والحركتيْن إلا أن أحَدَهما يحِسّ والآخرَ لا يحس.

أبو الحسن العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه، ص 364

القوة الحساسة

والحَسّاسةُ بَيِّنٌ أمرُها، وهي التي تُدرِك المحسوساتِ بالحواسِّ الخمسِ المَعروفة عند الجميع، وتُدْرِك المُلِذّ والمُؤْذي، ولا تُمَيِّز الضارَّ والنافعَ، ولا الجميلَ والقَبيح.

الفارابي في (السياسة المدنية) ص 33

فِعْلُ القوةِ الشّهوية والغَضبية

فِعْلُ القُوةِ الشَّهوية ربما يَقع من الإنسانِ بحسب جَذْبِ المُشْتَهى إلى نفسه، وربما يَقع بحسب الانجذاب إلى مُشتهاهُ تَطَلباً لخاصّةِ الاتحاد.

وفعلُ القوةِ الغضبية ربّما يَقَع بحسبِ دَفْع المُؤْلم عن نفسه، وربما يَقع بحسبِ الاندفاعِ عن مُؤْلِمه تَطَلباً لخاصيةِ النفورِ والبُعْدِ.

ومَتى أفْرطت القوةُ الشّهوية في جذبِ الشيءِ عَرَضَ منه الإضرارُ بالغيرِ، ويكون رَدْعُها بتخييلِ قَوةِ الشيءِ الذي هو أشهى إليها منه أو بتخييلِ لحاقِ مؤذٍ يُكَدِّرُ ذاتَها.

ومتى أفْرَطَت القوةُ الغَضَبيةُ في دَفْعِ الشيءِ عَرَضَ منه الإضرارُ بالغيرِ، ويكون رَدْعُها إما بتَخْييلِ مُؤْذٍ آخَرَ أشدَّ إيلاماً منه، وإما بفَوْتِ مُشْتَهى يُسهل بلواها.

كما أن العَقلَ الصريحَ لا يَسْكُن إلى عرفانِ المبدإ القريبِ من الشيءِ دون أن يَعرف المبدأَ الأولَ على الإطلاق وما بين المبدإ وبين الوَسَط، كذا أيضاً النفسُ القويمَة لا تَهدأُ في عرفانِ الغَرَض القريبِ من الشيءِ حتّى تَعْرِفَ الغَرَضَ البعيدَ على الإطلاق وما بين الغرضين من الوسائط، وحَسْبُ الإنسانِ من كَمالِ ذاتِه أن يُلاحِظ السعادةَ المطلقةَ ويُؤْثِرَها ويَتَحرّى القصدَ لها، ويكونَ صادقَ الرغبةِ إلى الله ـ جل وعز ـ في أن يَجعله من الفائزين بها.

أبو الحسن العامري في «الحكمة الأبدية» لمسكويه ص 359

القوة المتخَيّلة

القوةُ المتخيلةُ الموجودةُ في الإنسانِ بالفعلِ هي القوةُ التي يَجِدها الإنسانُ في نفسِه يَرْسم فيها رسومَ المحسوساتِ، ويتصَوّرها، ويُحَضِّرُ الإنسانُ فيها رسوماً من المحسوساتِ مُتَخيَّلةً بعد غيبتِها عن الحواس، فيرى الإنسانُ فيها صفةَ زيدٍ وعمرو، وصفةَ دارِه ودابّته وغيرَ ذلك من المحسوساتِ المشارِ إليها. ويكون هذا الفعلُ من القوةِ المُتخيّلةِ في اليَقظة والنوم.

وهي التي تُرَكّب صوراً من المُتَخيّلاتِ لم يُحَسّ بها، بعضُها صادقةٌ مثل تَخَيُّلنا زيداً في وضعٍ كذا أو صفةٍ كذا إذا كان كذلك؛ وبعضُها كاذبةٌ إذا تَخَيّلنا زيداً بصفةٍ كذا أو في مَوْضع كذا وليس هو كذلك، ومثل تَخَيُّلِنا عنزاً برأسِ أُيَّلٍ أو برأسِ فَرَسٍ أو غيرِ ذلك من الأمور المُتَخَيّلةِ الكاذِبة.

ابن باجة في «رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة» ص 160 ـ 161

القوى المُدرِكة الظاهرة والباطنةُ

أما القُوى المدركةُ فهي إما القُوّى المدركةُ الظاهرةُ وهي الحواسُّ الخمس، وإما القُوى المُدْرِكةُ الباطنةُ، وهي عندهم خَمْسٌ، وطريقُ الضبطِ أن نقول: هذه القوى الباطنةُ إما مُدْرِكةٌ وإما مُتَصَرِّفةٌ.

أما المُدرِكة فإما أن تكونَ مُدْرِكَةً لِصُورِ المحسوسات، وهي القوى التي تَجتمع فيها صُورُ الحواسِّ الخمس ـ وهي المُسَمّاةُ عندهم **بالحِسِّ المُشْتَرَك** ـ وإما أن تكون مُدْرِكةً للمعاني الجُزئيةِ التي لا تكون محسوسةً لكنها تكون قائمةً بالمحسوساتِ. . . وهذه القوةُ هي المُسمّاةُ بالوَهْم، ثُمّ لكلِّ واحدٍ من هاتَيْن القُوتين خزانةٌ، فخزانةُ الحسِّ المُشترك هو **الخيالُ**، وخزانة الوَهْم هي **الحافظة**.

وأما المُتَصرِّفَةُ فهي القوةُ التي تَتَصرّف في هذه الصورِ الجُزئية والمعاني

الجُزئية بالتركيبِ تارةً وبالتحليل أُخرى، وهي المسماة بالقوةِ المُفكِّرة، فهَذِه هي الحواسّ الخَمْسُ الباطنة.

وأمّا النفسُ الإنسانية فقالوا: لها قُوتان: نظريةٌ وعملية. وأما النظريةُ فهي القوة التي باعتبارِها يَسْتَعِدُّ جَوْهر النفسِ لقَبول الصُّور الكُلِّية المُجَرّدة، وأما العَمَلية فهي القوة التي باعتبارِها يَسْتَعِدُّ جوهرُ النفسِ لتدبيرِ هذا البَدَن، والقيامِ بإصلاح مُهمّاته.

واعلم أنَّ الفلاسفةَ فَرّعوا هذه الأقوالَ على القُوى فأسندوا كلَّ فعلٍ على حِدَةٍ إلى قوةٍ على حِدَة ثمّ زَعموا أنّ بعضَها قوةٌ جسمانية، وبَعْضَها قُوى روحانية؛ أما نَحْن فقد أثْبَتْنا في جملةِ كُتُبِنا أنّ جميعَ هذه الإدراكاتِ لجَوْهرِ النفسِ وجميعَ هذه الأفعالِ لجوهرِ النفس، وكلَّ عضوٍ من أعضاءِ البَدَنِ فهو آلةُ النّفسِ بحَسَبِ فعلٍ خاصٍّ من أفْعالها.

فآلةُ النفسِ في الإبصارِ هي العَيْن، وفي السماعِ هي الأُذُن، وفي النُّطْق هو اللسان.

فَخْر الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 77 ـ 78

القوة الناطقة

هي التي بها يَحوز الإنسانُ العلومَ والصناعاتِ، وبها يُمَيّزُ الجميلِ والقبيحِ من الأفعالِ والأخلاق، وبها يُرَوّى فيما يَنْبغي أن يفعل أو لا يفعل، ويُدْرِك بها ـ مع هذه ـ النافعَ والضارّ، والمُلِذَّ والمؤذي.

والناطقةُ منها نَظرية ومنها عملية، والعمليةُ منها مِهْنيةٌ ومنها مُرَوِيّة.

فالنظريةُ هي التي بها يَحوز الإنسانُ علمَ ما ليس شأنُه أنْ يَعلمه إنسان أصلاً.

والعملية هي التي بها يَعْرِف ما شأنُه أن يَعْمله الإنسانُ بإرادته.

والمهنية منها هي التي بها تُحاز الصناعاتُ والمِهَن.

والمُرَوِيّة: هي التي يكون بها الفكرُ والرَّوِيةُ في شيءٍ شيء مما يَنبغي أن يُعْمَل أو لا يُعْمَل.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 32 ـ 33

النطق والقوة الناطقة

. . . إنا نَجدُ في أنفسنا ما نَتَميَّز به ونَفْضُلُ عن سائرِ الحيوان المتغذّي الحَسّاس، فإنّ الإنسانَ يَجد في نفسِه معلوماتٍ تحتوي على مَيْزِ الجميلِ والقَبيح، والنافِع والضارّ، يحوزها ويُمَيّزها، ويَجد في نفسِه أموراً يَرى صِدقَها لا شكّ فيه، وأموراً هي كَذِبٌ لا يجوز في الوجود، كلُّ هذه المَعلوماتِ يَجدها الإنسان في نفسه.

وهذه المعاني المعلومةُ في النفسِ تُسمّى نُطقاً، وما يوجد في الإنسان يُسمّى ناطِقاً.

والنُّطقُ يقال على القُوّةِ الناطقةِ بالقُوّة التي شَأنُها أنْ توجَد فيها هذه المعلومات، لأنّ الإنسانَ يوجد وليس فيه هذه القُوّةُ، ثم يَقْبلُها فتكونُ فيه بَعْدَ أن لم تكُن. . . ويقال أيضاً نُطْقٌ على هذه المعلومات إذ كانت بالفعلِ موجودةً بالقُوة التي شأنها أن تَقْبَلَها، ويقال نُطقٌ على الألفاظِ حين نُعَبّر بها عن هذه المَعْلومات الحاصلةِ بالفعل.

وهذه المعلوماتُ الحاصلةُ بالقُوّةِ الناطقةِ بالفعلِ متى أُخِذَت بالإضافةِ إلى الأشياءِ المأخوذة عنها سُمّيَت علماً، لأنها علمٌ بها، وهي التي عَرفتها، ومتى أُخذت من حَيث أدْرَكَتْها قُوةٌ توصَف بها وتُحْمل على موضوعاتِها المأخوذةِ عنها سُمِّيَت مَعقولاتٍ، ومتى أُخِذَت من حيث أَدْرَكَتْها القوةُ الناطقةُ وكَمُلَت بها وخَرَجَت بها من القوةِ إلى الفعلِ سُمِّيَت عَقْلاً.

ابن باجه في «رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة» ص 161 ـ 162

القوةُ النُّزوعية

هي التي يكون بها النزوعُ الإنسانيُّ بأن يَطْلُب الشيءَ أو يَهرب منه، ويشتاقُه أو يَكرهه، ويُؤْثِره أو يَتجنَّبه، وبها يكون البِغْضَةُ والمحبَّةُ، والصداقةُ والعداوةُ والخوفُ والأمنُ والغضبُ والرضا والقسوةُ والرحمةُ، وسائرُ عوارضِ النَّفس.

الفارابي في «السياسة المدنية» ص 33.

القِيـــاسُ

القياسُ قولٌ مُؤَلَّف من أقْوالٍ إذا وُضِعَت لَزِم عنها ـ بذاتِها لا بالعَرَضِ ـ قولٌ آخَرُ غيرُها اضطراراً، ومعنى لَزِمَ أنّه يَحْصُلُ التَّصدِيقُ به، ويُستفادُ لازماً للتصديقِ بتلك المُقَدّماتِ وشكلِها حتّى إنْ كان بَيّناً بنفسِه وعُمِلَ عليه قياسٌ من مُقدّماتٍ مِثْلِه في البيانِ لم يكن ذلك قياساً حقيقياً.

والقياسُ الكامل هو الذي يكون لزومُ ما يَلزم عنه بَيناً عن وضعِه، فلا يحتاج إلى أن يُبيِّن أن ذلك لازمٌ عنه، والغيرُ الكامل هو الذي يَلزم عنه شيءٌ ولكنْ لا يكون بيّناً في أولِ الأمر أنّ ذلك يَلْزَم عنه، بل إذا أُريدَ أنْ يُبيِّن ذلك يُبيَّن بشيءٍ آخَرَ لكنه غيرُ خارجٍ من جملةِ ما قيل، بل إما نقيضُ ما قيلَ أو عكسُه أو تعيينُ شيءٍ منه وافتراضُه.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 69

أقوالٌ في القياس

القياس رَدُّ الشيءِ إلى نظيرِهِ بالعِلَّةِ المُشاركة، ويقال: القياسُ معرفةُ المجهولِ بالمَعروف، وقيل: كل ما عُلِمَ بالاستدلالِ من غيرِ بديهةٍ ولا حاسَّةٍ فهو قياسٌ، وقيل: القياسُ: التّقدير.

وهذه الأقوال قريبة المعاني كأنّها في مِشْكاةٍ واحدة.

وقد أجاز بعضُ القائسين القياسَ على الاسمِ كما أجازوه على المَعنى. والقياسُ الصحيح: الذي يوافِقُ المقيسَ عليه من جميعِ معانيه أو أكثرها، ويُسمّى القياس البرهانيّ لدخوله في حَيّزِ علومِ الإمكان.

المَقْدسي في «البَدْء والتاريخ» 1: 33 ـ 34

القياسُ عند الفُقهاء

وأما القياسُ، فقد قال به جمهورُ العلماءِ غير داود بن علي الأصفهاني ومن تَبِعَه.

والقياسُ نوعان: قياسُ علَّة، وقياسُ شَبَهٍ. فقياسُ العِلَّة أن تَجْمع المقيسَ والمقيسَ به عِلَّةٌ، وقياسُ الشّبَه أن لا تجمعَ المقيسَ والمقيس به علّةٌ، ولكن يُقاس به على طَرِيق التّشبيه؛ وكثيرٌ من الفقهاء لا يُفَرّقون بينهما.

الخوارزمي في (مفاتيح العلوم) ص، 6 ـ 7

وطَرد العلة هو أن تُجْعَلَ مُطَّرِدَةً في جميعِ مَلولاتها.

القياسُ وأجزاؤه

هو القَوْل الذي شأنُه أن يُصَحّح رأياً كان قولاً مركوزاً في النفسِ أو خارجاً بالصوت.

والأقاويلُ القياسيةُ مركوزةٌ في النفسِ أو خارجةٌ بالصوت، فهي مُؤَلّفة، أما المركوزة في النفسِ فَمِنْ معقولاتٍ كثيرةٍ مرتبطةٍ مُرَتّبَةٍ على تصحيحِ شيءٍ واحدٍ، والخارجةُ بالصوتِ فَمِنْ ألفاظٍ كثيرةٍ مرتبطةٍ مُرتّبةٍ تَدُلُّ على تلك المعقولاتِ وتُساويها فتصيرُ باقترانِها اليها مترادفةٌ ومتعاونةٌ على تصحيح شيءٍ عند السامع.

وأقلُّ الأقاويلِ الخارجةِ هي مركَّبة من لَفْظين لفظينْ، وأقلُّ الأقاويلِ المركوزةِ في النفسِ المُركَّبةِ فَمِنْ معقولين مفردين، وهذه هي الأقاويلُ البسيطة.

والأقاويلُ القياسيةُ إنما تُؤلَّف عن الأقاويلِ البسيطةِ فتصيرُ أقاويلَ مُركّبةً، وأقلُّ الأقاويلِ المركَّبةِ ما كان مركّباً عن قولين بسيطين، وأكثرُها غيرُ محدود.

فكلُّ قولٍ قياسيّ فأجزاؤه العظمى هي الأقاويلُ البسيطةُ وأجْزاؤه الصُّغرى ـ وهي أجزاءُ أجْزائه ـ هي المفْرَدات من المَعقولاتِ والألفاظ الدالّة عليها.

ابن طملوس في «المدخل»1: 26 ـ 27

أنواع القياس

القياسُ أحدُ أنواعِ الحُجَج. والحُجّة هي التي يُؤتَى بها في إثباتِ ما تَمسُّ الحاجةُ إلى إثباتِه من العلومِ التَّصديقية، وهي ثلاثة أقسام: قياسٌ، واستقراءٌ، وتَمْثِيل.

والقياسُ أربعةُ أنواع: حَمليٌّ وشرطيٌّ متّصِلٌ، وشرطيّ منفصِلٌ، وقياس خلف. ولنسم الجميع أصناف الحجة.

وَحَدّ القياسِ: أنه قولٌ مؤلَّفٌ إذا سُلِّمَ ما أورِدَ فيه من القضايا لَزِم عنه لِذاتِه قولٌ آخَرُ اضطراراً. وإذا أورِدَت القضايا في الحجَّةِ سُمِّيت عند ذلك مقدِّمات، وتُسمَّى قضايا قبل الوَضْع، كما أن القول اللازمَ عنه يُسَمّى قبلَ اللزومِ مطلوباً وبَعْد اللزومِ نتيجة.

الغزالي في «معيار العلم» ص 131

طُرُقُ القياس

والقياسُ إن كانت مادَّته يَقينيةً فهو البرهانُ خاصةً، وإن كانتِ مُسَلَّمةً فهو الجَدَلي، وإن كانت مشهورةً فهو الخَطابيُّ، وإن كانت مُخَيَّلةً فهو الشعريّ، وإن كانت مُمَوّهةً فهو السوفسطائي، ولهذا قد يَتداخلُ البرهانيُّ والخطابيُّ والجَدَليّ.

وبعضُ الناسِ يَجعل الخَطابِيّ هو الظنيّ، وبعضُهم يَجعلُه الإقناعي، ولهم

اصطلاحاتٌ أُخَر بعضُها موافقٌ لاصطلاحِ المُعَلّم الأولِ أرِسطو، وبعضُها مخالِفٌ له، فإنّ كثيراً من المصنِّفين فيه خرجوا في كثيرٍ منه على طريقةِ مُعَلِّمِهم الأول.

ابن تيمية في «الرد على المنطقيين» ص 5

مادّةُ القياس

ومادّتُه هي العلومُ، لكن لا كلّ علمٍ، بل العلم التصديقيّ دون العلمِ التصوُّري، وإنما العلمْ التصوُّريُّ مادّةُ الحَدّ، والعلمُ التصديقيُّ هو العلمُ بنسبةِ ذواتِ الحقائقِ بعضِها إلى بعضٍ بالإيجابِ أو بالسلْب، ولا كلُّ تَصديقٍ، بل التصديقُ الصادقُ في نفسه، ولا كُلُّ صادقٍ، بل الصادقُ اليَقينيّ، فَرُبَّ صادقٍ في نفسه عند الله وليس يقيناً عند الناظِر، فلا يَصْلُح أن يكونَ عنده مادّةً للقياسِ الذي يُطْلَب به استنتاجُ اليقين، ولا كلّ يَقِينيّ بل اليقيني الكُلِّي، أعني أنه يكون كذلك في كل حال.

ومهما قلنا: موادُّ القياسِ هي المقدُّماتُ كان ذلك مَجازاً من وجه، إذا المُقدِّمة عبارةٌ عن نطقٍ باللسانِ يشتمل على محمولٍ ومَوْضوع. ومادّة القياسِ هي العلمُ الذي لَفْظُ المحمولِ والموضوعِ دالآن عليه، لا اللفظ، بل المَوْضوع والمَحمولُ هي العلومُ الثابِتَةُ في النفسِ دون الألفاظ، ولكنْ لا يُمكن التفهيمُ إلا باللفظ والمادّة، والحقيقةُ هي التي تَنتهي إليه في الدرجةِ الرابعة بعدَ ثلاثة قشور:

القشر الأول: هو الصورةُ المرقومةُ بالكتابة.

والثاني: هو النُّطقُ، فإنه الأصواتُ المُرَتّبةُ التي هي مدلولُ الكتابةِ ودالٌّ على الحديثِ الذي في النفس.

الثالث: هو حديثُ النفسِ الذي هو عِلْمٌ بترتيبِ الحروفِ ونَظْم الكلامِ، إما منطوقاً به وإما مكتوباً.

والرابع: وهو اللُّباب، هو العلمُ القائمُ بالنفسِ الذي حقيقتُه تَرْجع إلى

انتقاشِ النَّفْس بمثالٍ مطابِقٍ للمعلوم.

فهذه العلوم هي مادَّةُ القياسِ، وعُسْرُ تجريدِها في النفسِ دون نَظْم الألفاظِ بحديثِ النفس لا ينبغي أن يُخَيّل إليك الاتّحادَ بين العلم والحديث، فإنّ الكاتبَ أيضاً قد يَصْعب عليه تَصوُّر مَعْنى إلا أن يتمثَّل له رقومُ الكتابةِ الدالّة على الشيءِ، حتّى إذا تَفَكّر في الجِدار تَصَوَّر عنده لَفْظ الجدارِ مكتوباً، ولكن لَمّا كان العلمُ بالجِدار غيرَ موقوفٍ على معرفةِ أصلِ الكتابة فلم يُشْكَل عليه أن هذا مقارِنٌ لازمٌ للعلمِ لا عَيْنه.

وكذلك يَتَصوّر إنساناً يُعَلّم علوماً كثيرةً، وهو لا يَعرِف اللغات، فلا يكون في نفسِه حديثُ نَفْسٍ، أعني اشتغالاً بترتيبِ الألفاظ.

الغزالي في «معيار العلم» ص 182 ـ 183

الكَمـــالُ

الكمالاتُ الحقيقيةُ والوهمية

أعلَم أنَّ الكمالَ إمّا يُعْتَبرُ في الذاتِ أو في الصفاتِ أو في الأفعال.

أما الكمالُ في الذاتِ فهو من وَجْهين:

الأول: أن يكونَ واجبَ الوجود لذاتِه لا يتعلَّق وجودهُ بغيرِه أصلاً... ولو افْتَقَر في شيءٍ من صفاتِه إلى غيره لَزِم منه كونُه مفتقراً في ذاتِه إلى غيره.

والثاني: أن يكون منفرداً بذاته ولذاته في ذلك الكمالِ دون المساواةِ في الكمالِ، لأن المساواةَ توجِبُ النقصانَ، لكنّ فيضانَ الكمالاتِ عنه لا يُوجِب النقصانَ البتَّة، لأنَّ كلَّ كمالٍ حَصَل للمعلولِ فهو في الحقيقة حاصلٌ للعِلّة، فإشراقُ نورِ الشمسِ في جميعِ الآفاقِ لا يوجِب نقصاناً في الشمس بل هو الدليلُ على غايةِ كمالها.

وأما كمالُ **الصفات** فهو في العلم والقُدرة، وأما كمالُ العلم فهو لله تعالى. . .

والمعلوماتُ قسمان: متغيراً، وأزَليات. أما المتغيّرات فيَلْزَم من تغَيُّرها تَغَيُّرَ العلمِ بها. . أما المعلوماتُ الباقيةُ فالعلمُ يكون باقياً كالعِلْم بالماهياتِ المُجَرّدة. فثَبت أنَّ كمالَ العِلْم ليس إلا بسببِ هذه الاعتبارات. فكلُّ علمٍ حَصل للعبدِ موصوفاً بهذه الصفاتِ كان ذلك العلمُ كمالاً للعَبد. . . وأقول: إن الغزالي ـ رحمة الله عليه ـ بيّن أنَّ كمالَ الذاتِ لا يَحْصُل إلا عند التفرُّدِ والوحدَانية. . . ثم قال: أما القدرةُ فليس للعبدِ فيها كمالٌ حقيقي، بل للعبدِ علمٌ حقيقي، وإنما القدرة الحقيقية لله تعالى، وما يحدث من الأشياءِ عقب إرادته وقدرته فهو حادثةٌ بإحداث الله تعالى إياها.

فخر الدين الرازي في «كتاب النفس والروح» ص 131 ـ 133

المـادّةُ والصُّـورة

وكلٌّ واحدٍ من هذه [أي من الأجسام الطبيعية] قوامُه من شيئين: **أحدِهما** منزلتُه منزلةُ خَشَبِ السرير، **والآخر** منزلتُه منزلة خِلْقَة السرير.

فما منزلتُه منزلة الخَشَبِ هو المادّة **والهَيولي**، وما منزلتُه منزلة خِلْقةِ السرير فهو **الصورةُ والهَيأة**. . . فالمادّة موضوعةٌ ليكون بها قِوامُ الصورة، والصورةُ لا يمكن أن يكون لها قِوامٌ ووجودٌ بغيرِ المادَّة، فالمادّة وجودُها لأجلِ الصورة، ولو لم تكن صورةٌ ما موجودةً ما كانت المادةُ. والصورة وجودُها لا لتوجد بها المادّةُ بل لِيَحْصلَ الجَوْهرُ المتَجَسّمُ جوهراً بالفعل، فإن كلّ نوعٍ إنّما يَحْصُل موجوداً بالفعلِ وبأكملِ وجُودية إذا حَصَلت صورتُه، وما دامت مادّتُه موجودةً دون صورته فإنه إنما هو ذلك النوعُ بالقوة، فإنَّ خَشبَ السرير ما دام بلا صورةِ السريرِ فهو سريرٌ بالقوة، وإنما يصير سريراً بالفعلِ إذا حَصَلت صورتُه في مادته. .

وصُوَرُ هذه الأجسام متضادَّةٌ، وكلٌّ واحدٍ منها يُمْكن أن يوجدَ وأن لا يوجَد، ومادَّةُ كلِ واحدٍ منها قابلةٌ لصورته ولِضِدها ومُمْكِنَةٌ أن توجد فيها صورةُ الشيءِ وأن لا توجد، بل يُمْكن أن تكونَ مَوْجودةً في غيرِ تلك الصورة.

الفارابي في «أهل المدينة الفاضلة» ص 64 ـ 67

الماهيــة

اعلَم أنّ قولَ القائلِ في الشيء: ما هو؟ طلبٌ لماهيةِ الشيء، ومن عَرَفَ الماهيةَ وذَكرها فقد أجاب. والماهيةُ إنما تَتحقّقُ بمجموعِ الذّاتياتِ المُقَوِّمة للشيءِ، فَينبغي أن يَذْكُرَ المُجيبُ جميعَ الذاتياتِ المُقَوّمةِ للشيء حتى يكون مجيباً. وذلك بِذِكْرِ حَدّه. فلو تَرَكَ بعضَ الذاتياتِ لم يَتمّ جوابُه. فإذا أشار إلى خَمْرٍ وقال: ما هو؟ فقولك: شراب، ليس بجوابٍ مطابق. أنكَ أخللتَ ببعض الذاتياتِ وأتَيْتَ بما هو أعمّ، بل ينبغي أن تَذكر المُسْكِر. وإذا أشار إلى إنسانٍ وقال: ما هو؟ فنقول: إنه إنسانٌ، فإن قال: ما هو الإنسان؟ فجوابُك أنه حيوانٌ ناطقٌ مائت، وهو تمامُ حَدّه.

والمقصود أنه يَجِب أن تَذْكُرَ ما يَعُمُّه وغَيْرَه، وما يَخُصّه، لأن الشيءَ هو باجتماع ذلك. وبه تتحصَّل ذاتُه.

الغزالي في «معيار العلم» ص 103.

المَبْــدَأ

المبدأ اسمُ ظرفٍ من البَدْءِ. وهو عند الحكماء يُطْلَقُ على السّبَبِ. . .

وفي بعض حواشي (التّجريد): المبدأ يَشْتمل على المادّةِ وسائرِ الأسبابِ الصَورية والغائية والشَّرائط. . .

ويُطلق عند الصوفية على الأسماءِ الكلّية الكَونية.

والمبادىء: جَمْع مَبْدأ، وفي اصطلاحِ العُلماء تُطلَق على ما تتوقّف عليه مسائلُ العِلْم، وعلى الأسباب...

والمبادىءُ العالية هي العقولُ والنفوسُ السماوية.

والمبدأ الفَياضُ هو الله تعالى. وعن بعضِ الحكماء: إنه **العقلُ الأول** على ما في (بَحْر الجواهر). والمستفاد مما ذكروه في مباحثِ العقولِ أنه العقلُ العاشرُ المُسَمّى **بالعَقْل الفَعّال**.

التهانوي في «الكشاف» 1: 151

المبدأ الأول

وهذه القضيةُ القائلة: إنّ الواحدَ لا يَصْدُر عنه إلا واحد، هي قضيةٌ اتّفق عليها القدماءُ حين كانوا يَفْحصون عن المبدإِ الأولِ للعالم بالفَحْصِ الجَدَلي وهم يَظُنّونه الفحصَ البُرهانيَّ، فاستقرّ رأيُ الجميعِ منهم على أنَّ المبدأ واحدٌ للجميع وأن الواحدَ يجب أن لا يَصْدُر عنه إلاّ واحد. فلما استقرّ عندهم هذان الأصلانِ طلبوا من أين جاءت الكَثْرَةُ وذلك بعد أن بَطَلَ عندهم الرأيُ الأقدمُ من هذا، وهو أنَّ المبادىءَ الأُولَ اثنان: أحدهُما للخيرِ، والآخر للشر، وذلك أنه لا يُمكن عندهم أن تكون مبادىءُ الأضدادِ واحدةً، ورأوا أنّ المتضادّةَ العامّةَ التي تَعُمّ جميعَ الأضدادِ هي الخَيْر والشرّ، فَظَنوا أنه يَجِب أن تكونَ المبادىء اثنين.

فلما تأملّ القُدماءُ الموجوداتِ، ورأو أنها كلّها تَؤُم غايةً واحدةً، وهو النظامُ الموجودُ في العالم، كالنظامِ الموجود في العَسْكَر من قِبَلِ قائدِ العَسكر، والنظامِ الموجودِ في المُدُن من قِبَلِ مُدَبّري المُدن، اعتقدوا أنّ العالمَ يجبَ أن يكون بهذه الصفة، وهذا هو مَعنى قوله سبحانه: ﴿لو كان فيهما آلهةٌ إلاّ الله لفَسَدَتا﴾... واعتقدوا لمكانِ وجودِ الخيرِ في كلِّ مَوْجودٍ أنّ الشرَّ حادثٌ بالعَرَضِ

مثل العقوباتِ التي يَضعها مُدَبروا المُدنِ الفاضلون، فإنها شرورٌ وُضِعت من أجلِ الخير لا على القصد الأول، وذلك أنّ ههنا من الخيراتِ خيراتٌ ليس يُمكن أن توجدَ إلا أن يَشوبَها شرٌّ كالحال في وجودِ الإنسانِ الذي هو مركّب من نفسٍ ناطقة ونفسٍ بهيمية، فكأنَّ الحِكْمة اقتضت عندهم أن يوجَد الخيرُ الكثيرُ وإن كان يَشوبُه شرٌّ يسير، لأن وجودَ الخيرِ الكثيرِ مع الشرِّ اليسيرِ أثَرٌ من عَدَمِ الخيرِ الكثيرِ لمَكانِ الشرِّ اليسير.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 176 ـ 177

المَحَبَّـــة

اعْلمَ أنَّ العلماءَ اختلفوا في معناها، فقيل: المَحبّةُ ترادفُ الإرادة بمعنَى الميل، فمحَبّةُ الله للعبادِ إرادةُ كرامتِهم وثوابِهم على التأييد، ومَحَبّةُ العبادِ له ـ تعالى ـ إرادةُ طاعته.

وقيل: مَحَبّتُنا لله تعالى كيفيةٌ روحانيةٌ مترتّبةٌ على تَصوُّرِ الكمالِ المُطْلقِ الذي فيه على الاستمرارِ ومقتضيةٌ للتوجُّه التامّ إلى حضرة القُدسُ بلا فتورٍ وفرار. وأما مَحبتُنا لغيره ـ تعالى ـ فكيفيةٌ مترتِّبةٌ على تَخَيُّلِ كمالٍ فيه من لذّةٍ أو منفعةٍ أو مُشاكلةٍ تَخَيُّلاً مستمِراً، كمحَبّةِ العاشقِ لمعشوقه، والمُنعَم عليه لمُنْعِمِه، والوالدِ لوَلَده، والصديقِ لصديقه؛ هكذا في «شرح المواقف» و «شرح الطوالع» في مَبْحَثِ القُدْرة.

وفي (شرح القصيدة الفارضية): المحبة ميل الجميل إلى الجمال بدلالة المشاهدة.. وذلك لأن كل شيءٍ ينجذب إلى أصله وجنسه وينزع إلى أنسه ووصله...

التهانوي في (الكشاف) 2: 1 ـ 3

المُعْجِـزاتُ

المعجزات لا قولَ للفلاسفة فيها

أما الكلامُ في المعجزاتِ فليس فيه للقُدماءِ من الفلاسفةِ قولٌ، لأنَّ هذه كانَتْ عندهم من الأشياءِ التي لا يَجب أنْ يُتَعَرَّضَ للفحصِ عنها وتُجعل مسائل، فإنها مبادىءُ الشرائع، والفاحصُ عنها والمُشَكِّكُ فيها يَحتاج إلى عقوبةٍ مثل من يَفحص عن سائرِ مبادىءِ الشرائع العامَّةِ مثل: هل الله مَوجود؟ وهل السعادةُ موجودةٌ؟ وهل الفضائلُ موجودة؟ وأنه لا يشكّ في وُجودها، وأنّ كيفيةَ وجودها هو أمرٌ إلهيٌّ مُعْجِزٌ عن إدراكِ العقولِ الإنسانية؛ والعلّةُ في ذلك أن هذه هي مبادىءُ الأعمالِ التي يكون بها الإنسانُ فاضلاً، ولا سبيلَ إلى حصولِ العلْم إلا بَعْد حصولِ الفضيلة، فوجَب أن لا يُتَعَرَّض للفحصِ عن المبادىءِ التي توجِبُ الفضيلةَ قبل حصول الفضيلة.

وإذا كانت الصنائعُ العلمية لا تتمُّ إلاّ بأوضاعٍ ومُصادَراتٍ يَتَسلَّمها المعلِّم أولاً، فأحْرى أن يكون ذلك في الأمورِ العملية.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 514 _ 515

المُقَـدِّمة

المُقدمةُ أحدُ جُزْءَي القولِ الجازِمِ إمّا الموجِب وإمّا السالِب. وقد تُحَدُّ بأنها قولٌ حُكِمَ فيه بشيءٍ على شيءٍ وأُخْبِر فيه بشيءٍ عن شيء، وهذه منها موجِبةٌ ومنها سالِبة.

وأما المقدِّمةُ الجَدَلية فهي المقدِّمة التي تُسَلَّم بالسؤال أيَّ جزءٍ من النقيضِ اتّفق أن يُسَلِّمه المُجيب، كان ذلك الذي سَلّمه هو الصادقُ أو غيرُ الصادق.

وأما المقدِّمة البرهانية فهي الصادقةُ من أحدِ جُزأي النقيض. وأما **الحُكْم** فهو بأيِّ جزءٍ اتّفق من المتقابِلَين بالإيجابِ والسَّلْب. وأما **النقيضُ** فهو المقابِل الذي ليس بَينه وسط.

ابن رُشد في «تلخيص كتاب البرهان» ص 40 _ 41

المقدمة الأولية

يُقال لها أولية من وَجهين، أحدهما من جهةِ أنَّ التصديقَ بها حاصلٌ في أولِ العقل، مثل: إن الكلَّ أعظمُ من الجُزء. والثاني من جهةِ أنَّ الإيجابَ فيها أو السَّلْبَ لا يقال على ما هو أعَمّ من الموضوع قولاً كُلّياً. أما الإيجابُ فمثلُ قولك: إنَّ كلَّ مُثلّثٍ فزواياه مساويةٌ لقائمتين، فإن هذا لا يُحْمَلُ على ما هو أعمٌّ من المُثَلث حَمْلاً كلّياً كالشكل، وأما ما هو أخصُّ من المثلَّث مثل مُتساوي الساقين فقد يَبْطل ويَبقى ما هو أعمٌّ منه كالمثلّث ولا يَبطل كونُ الزوايا مثلَ قائمتين. وإذا بَطَلَ المثلَّث لم يَبْقَ لِما هو أعمٌّ من المثلَّثِ ـ كالشكلِ ـ هذا المعنى، فإذا ما بقي المثلَّثُ محمولاً على شيءٍ وُجِد هذا المعنى في ذلك الشيءِ سواءٌ بَقِي ما هو أخصُّ منه أو لم يَبْقَ. فإذا ارتفع المُثلَّثُ المحمولُ على شيءٍ ارتفع هذا المَعنى عن ذلك الشيءِ وإن بَقِي له ما هو أعمٌّ من المُثلّث. والأولى قد يكون أعمّ كالجنس، وقد يكون مُساوياً ولا يكون أخصّ.

ابن سينا في «كتاب النجاة» ص 105

المُقدّمات اليقينية

المقدّماتُ تَنقسم إلى يقينياتٍ صادقةٍ واجِبَةِ القَبول، وإلى غيرها.

والقسم الأول، باعتبارِ المُدركِ، أربعةُ أصناف:

الصنف الأول: الأولياتُ العقليةُ المَحضةُ، وهي قضايا تَحْدث في الإنسان من جهةِ قُوّتِه العقليةِ المجردةِ من غير معنى زائدٍ عليها يوجِبُ التَّصديقَ بها، ولكن ذوات البسائط إذا حَصلت في الذِّهن إما لِمعونة الحِسّ أو الخيالِ، أو وجهٍ آخر، وجَعَلَتْها القوةُ المفكرةُ قضيةً بأن نَسَبت أحدَها إلى الآخرِ بسلبٍ أو إيجابٍ صَدّق بها الذهنُ اضطراراً من غير أن يشعر بأنه من أين استفادَ هذا التّصديقَ، بل يقدر كأنه كان عالِماً به على الدوام، كقولنا: إن الاثنين أكثرُ من الواحد...

الصنف الثاني: المحسوساتُ، كقولنا: القمرُ مستديرٌ، والشمسُ منيرةٌ. . . فإنّ العقلَ المُجَرَد إذا لم يَقْتَرِن بالحواسِّ لم يَقْض بهذه القضايا، وإنما أدْرَكَها بواسطةِ الحَواسِّ، وهذه أولياتٌ حِسِّية. ومن هذا القبيلِ عِلْمُنا بأنّ لنا فِكْراً، وخوفاً، وغضباً، وشهوةً، وإدراكاً، وإحساساً، فإن ذلك انكشفَ للنفسِ أيضاً بمساعدةِ قُوى باطنةٍ، فكأنه يَقع مُتأخِّراً عن القضايا التي صَدَّق بها العقلُ من غير حاجةٍ إلى قوةٍ أُخرى سوى العقل.

الصنف الثالث: المُجَرّبات، وهي أمورٌ وَقَع التصديق بها من الحِسِّ بمعاونةِ قياسٍ خَفِيّ كحُكمنا بأنَّ الضربَ مؤلمٌ للحيوان. . . والنار مُحْرقة. . .

ومن قبيلِ المُجَربات: الحعدْسِيات، وهي قضايا مَبدأُ الحكمِ بها حَدْسٌ من النفسِ يَقَع لصفاءِ الذهنِ وقُوته وتَوليه الشهادةَ لأمورٍ فَتُذْعن النفسُ لقَبوله والتّصديقِ له بحيث لا يقدر على التشكيك فيه.

الصنف الرابع: القضايا التي عُرِفَت لا بنَفسها بل بوسَطٍ، ولكن يُعْزُب عن الذهنِ أوساطُها، بل مهما أحْضَرَ جُزْئي المطلوب حَضَر التَّصديقُ به لحضور الوَسَط معه كقولنا: الاثنان ثُلُث الستّة، فإن هذا معلومٌ بوسط، وهو أن كلَّ منقسمٍ ثلاثةَ أقسامٍ متساويةٍ فأحدُ الأقسامِ ثُلُث.

الغزالي في «معيار العلم» ص 186 ـ 192

المنطــق

المنطق مشتق من النطق، وهذه اللفظة تقال عند القدماء على ثلاثة معان: أحدها القول الخارج بالصوت، وهو الذي به تكون عبارة اللسان عمّا في الضمير. والثاني: القولُ المركوز في النّفس، وهو المَعقولاتُ التي تَدُلّ عليها الألفاظُ، والثالث القوةُ النفسانيةُ المفطورةُ في الإنسانِ التي بها يُمَيِّزُ التمييزَ الخاصَّ بالإنسانِ دون ما سواه من الحيوان، وهي التي بها يُحَصِّلُ الإنسانُ المعقولاتِ والعلومَ

والصنائعَ، وبها تكون الرَّوِية، وبها يُمَيزُ بين الجميلِ والقبيحِ من الأفعال، وهي توجد لكلِّ إنسانٍ حتى في الأطفالِ، لكِنّها نَزْرةٌ لم تَبلغْ بعد أن تفعلَ فِعلَها كقوة رِجْلِ الطّفلِ على المَشْي، وكالنارِ اليسيرة للضوءِ التي لا تَبلُغ أن تُحْرِق الجذْع، وفي المجانين والسكران كالعينِ الحَولاء، وفي النائم كالعينِ المُغْمَضَة، وفي المُغْمَى عليه كالعينِ التي عليها غِشاوةٌ من بخارٍ أو غيره.

فهذا العلمُ لما كان يُعْطي قوانينَ في النُّطقِ الخارِج، وقوانينَ في النُّطقِ الداخلِ، ويُقَوِّمُ بما يُعطيه من القوانينِ في الأمرين النُّطْقَ الثالثَ الذي هو للإنسانِ بالفِطْرة ويُسَدّده حتّى لا يَفْعَل فعلَه في الأمرين إلاّ على أصوبِ ما يكون وأتّمه وأفضله سُمّيَ باسمٍ مُشتقٍ من النطق الذي يقال على الأنحاءِ الثلاثة.

ابن طملوس في «المدخل» 1: 22

غرض صناعة المنطق

صناعةُ المنطِق غَرضُها ومغزاها الذي تَقْصِده إنّما هو معرفة القياسِ على اختلافِ أنْواعه، ومَعرفةُ الحَدِّ. . . والقياسُ والحدُّ كلاهما قولٌ مُؤَلّف، والمؤلَّف ينحلُّ إلى المُفردِ، واللفظُ المفردُ أعرفُ عندنا.

ابن طملوس في «المدخل» بتصرف؛ 1: 31

موضوعات المنطق

هي المعقولاتُ من حيث تَدُلُّ عليها الألفاظُ، والألفاظُ من حيث هي دلالةٌ على المَعقولات، ويُسَمّون المعقولاتِ القولَ والنّطقَ الداخلَ والمَركوزَ في النفسِ والذي يُعبَّرُ به عنها القولُ والنّطقُ الخارجُ بالصوت والذي يُصَحِّحُ به الإنسانُ الرأيَ عند نفسِه هو القولُ المركوزُ في النفسِ، والذي يُصَحّحه عند غيره هو القولُ الخارجُ بالصوت.

والمنطِقُ يُشارِك النّحوَ بعضَ المُشارِكةِ بما يُعْطي من قوانينِ الألفاظ، ويُفارِقُه في أنّ علمَ النحوِ إنّما يُعْطي قوانينَ تَخُصُّ ألفاظَ أمةٍ ما، وعِلْمُ المَنْطقِ إنما يُعْطي قوانينَ مُشتركةً تُعمّ ألفاظَ الأممِ كُلِّها، فإنّ الألفاظ أحوالٌ تشترك فيها أحوالُ جميعِ الأمم مثل أنّ الألفاظَ منها مُفرَدَةٌ ومنها مركَّبةٌ، والمركّب اسمٌ وكَلِمة وأداة، وأن منها ما هي موزونةٌ وغير موزونة وأشباه ذلك.

ابن طملوس عن الفارابي «المدخل» 1: 20 ـ 21

علم المنطق: قانونٌ لِتمييز الصَّحيح من الفاسد

وهو قوانين يُعْرف بها الصحيحُ من الفاسدِ في الحدودِ المُعَرِّفَةِ للماهياتِ، والحُجَج المُفيدةِ للتصديقات، وذلك أنّ الأصلَ في الإدراكِ إنما هو المحسوساتُ بالحَواسِّ الخَمْس، وجميعُ الحيوانات مُشْتَرِكةٌ في هذا الإدراكِ من الناطقِ وغَيْرِه، وإنما يَتَميَّزُ الإنسانُ عنها بإدراكِ الكُلّياتِ وهي مُجَرَّدةٌ من المَحسوسات، وذلك بأن يَحْصُل في الخيالِ من الأشخاصِ المُتَّفِقةِ صورةٌ منطبقةٌ على جميعِ تلك الأشخاصِ المحسوسة، وهي الكليّ، ثم يَنْظر الذهنُ بين تلك الأشخاصِ المُتَّفِقة وأشخاصٍ أخرى تُوافقها في بعضٍ فَيَحصُل له صورةٌ تَنْطبق أيضاً عليها باعتبارِ ما اتَّفقا فيه، ولا يزالُ يَرتقي في التجريد إلى الكلِّ الذي لا يَجدُ كلياً آخرَ معه يُوافقه، فيكون لأجلِ ذلك بسيطاً، وهذا مثل ما يُجَرِّدُ من أشخاصِ الإنسانِ صورةَ النوعِ المُنطبقةَ عليها، ثم يَنْظُرُ بينه وبين الحيوانِ ويُجَرِّدُ صورةَ الجنسِ المُنطبقة عليهما، ثم بينهما وبين النباتِ إلى أن يَنْتهيَ إلى الجنسِ العالي، وهو الجوهرُ، فلا يَجِد كُلياً يوافقُه في شيءٍ فيقفُ العَقْلُ هنالك عن التجريد. ثم إنّ الإنسانَ لَمّا خَلَقَ اللهُ له الفكرَ الذي به يُدْرِك العلومَ والصنائعَ، وكان العلمُ إمّا تَصوّراً للماهياتِ، ويُعْنَى به إدراكٌ ساذجٌ من غيرِ حُكْم معه، وإمّا بأنْ تُجْمَع تلك الكلّياتُ بعضُها إلى بعضٍ على جهةِ التأليفِ فَتَحصل صورةٌ في الذهنِ كلّيةٌ مُنْطبقَة على أفرادٍ في الخارجِ فتكون تلك الصورةُ الذهنيةُ مفيدةً لمعرفةِ ماهيةِ تلك الأشخاص، وإما بأن يَحْكُمَ بأمرٍ على أمرٍ

فَيَثْبتَ له ويكونَ ذلك تصديقاً، وغايتُه في الحقيقةِ راجعةٌ إلى التصوُّر، لأنّ فائدةَ ذلك إذا حَصَلَ إنما هي معرفةُ حقائقِ الأشياءِ التي هي مُقتضَى العلم. وهذا السعيُ من الفِكر قد يكون بطريقٍ صحيحٍ وقد يكون بطريقٍ فاسد، فاقتضى ذلك تَمييز الطريقِ الذي يَسْعَى به الفكرُ في تحصيلِ المطالبِ العلميةِ ليَتَميّز فيها الصحيحُ من الفاسدِ، فكان ذلك قانون المنطق.

ابن خلدون في «المقدمة» 3: 1102 ـ 1103

المَنْطق والمقاصدُ الدينية

وأما المَنْطقياتُ فلا يَتَعلّق شيءٌ منها بالدينِ نَفْياً وإثباتاً، بل هي النظرُ في طُرُقِ الأدِلّةِ والمقاييسِ، وشروطِ مُقَدِّمات البرهانِ، وكيفياتِ تركيبها، وشروطِ الحَدِّ الصحيحِ وكيفيةِ تَرتيبه، وأنَّ العلمَ إما تَصَوُّر وسبيلُ معرفتِه الحَدُّ، وإمّا تصديقٌ وسبيلُ مَعْرِفته البُرهان، وليس في هذا ما ينبغي أن يُنْكَرَ، بل هو من جنسِ ما ذَكره المتكلّمون وأهلُ النظرِ في الأدلّة، وإنما يُفارقونهم بالعباراتِ والاصطلاحات، وبزيادةِ الاستقصاءِ في التعريفات والتشعيبات. . .

نَعَمْ لهم نوعٌ من الظُّلمِ في هذا العِلْم [ي المنطق]، وهو أنهم يَجمعون للبرهانِ شروطاً يُعْلَم أنها تورثُ اليقينَ لا مَحالة، لكنّهم عند الانتهاءِ إلى المقاصدِ الدينيةِ ما أمكنهم الوفاءُ بتلك الشروط، بل تساهلوا غايةَ التّساهل، وربّما يَنْظُر في المنطقِ أيضاً مَن يَسْتَحْسِنُه ويراهُ واضحاً، فَيَظُنّ أن ما يُنْقَلُ عنهم من الكُفرياتِ مُؤَيَّدٌ بمثلِ تلك البراهين، فيستعجل بالكُفرِ قبلَ الانتهاءِ إلى العلوم الإلهية.

الغزالي في «المنقذ من الضلال» ص 78 ـ 79.

مسألة الزمان في رأي الحكماء وعلماء الشريعة
في تعيينِ حقيقة الزمانِ مَذاهب

في الزمان ـ باعتبارِ تعيين حقيقَتِه ـ مذاهبُ خمسةٌ، أحدها: قال بعضُ قدماءِ

الفلاسفة: إنه ـ أي الزمان ـ جوهرٌ لا عَرَض؛ مُجردٌ عن المادّة، لا مقارِنٌ لها، لا يَقبل العَدَمَ لذاته، فيكون واجباً بالذات. . . ثم إنْ حَصَلَت الحركةُ فيه ووُجِدَت لأجزائه نسبةٌ إليه سُمِيّ زماناً، وإن لم يوجَد الحركة فيه سُمّي دهراً. . .

وثاني المذاهب في حَقيقة الزمانِ أنّه الفلكُ الأعظم لأنه مُحِيطٌ بالكلّ، أي بكلّ الأجسام المُتَحَركة المحتاجةِ إلى مقارَنةِ الزمان، كما أن الزمانَ محيطٌ بها أيضاً. .

وثالثها: أنه حركةُ الفَلَك الأعظم، لأنها غيرُ قارة، كما أن الزمانَ غيرُ قارٌ أيضاً. . .

ورابعها: وهو المشهور فيما بين القوم، ما ذَهب إليه أرسطو من أنه مقدارُ حركةِ الفَلَكِ الأعظم، واحتجّ أرسطو على ذلك بأنَّه ـ أي الزمان ـ متفاوتٌ بالزيادةِ والنقصان، فهو كَمٌّ لما مَرّ من أن المساواةَ والمفاوتةَ من خواصّه، وقد ثبتَ بالبُرهان امتناعُ الجُزء الذي لا يَتجزأ وتَرَكُّب الجسمِ منه، فلا يكون الزمانُ مركّباً من آناتٍ متتالية وإلا تَركَّب الجسمُ من الأجزاءِ التي لا تتجزأ، فلا يكون الزمانُ كَمّاً منفصلاً لاستلزامه تَركّبه من الآنات المتتاليةِ التي هي الوَحَداتُ، بل يكون كمّاً متّصلاً، فهو مقدارٌ، أي كَمِّيةٌ متّصلةٌ يتلاقي أجزائها على حدودٍ مفروضةٍ مشتركةٍ، وليس مقدارُ الأمرِ قارّاً يَجتمع أجزاؤه وإلا كان الزمان قارّاً مثلَه، لأن مقدارَ القَارّ قارٌ بالضرورة، لكن الزمانَ يستحيل أن يكون قارّاً، وإلا كان الحوادثُ المتعاقبةُ مجتمعةً معاً، فهو مقدارٌ لهيئةٍ غير قارّةٍ للجسمِ المتحرّك الذي لا يُتَصَوّر وجودُه متَحركاً بدون الزمان، وهي الحركة، ويمتنع انقطاعُها. . . وإلا لانقطَع الزمانُ أيضاً، فيَلزم عدمُه بعد وجوده، وهو مُحالٌ. . . فيكون الزمانُ مقداراً لحركةٍ مُستديرة، لأنّ الحركةَ المستقيمة تَنقطع لا محالة لتناهي الأبْعاد. . .

وقد علمتَ أن أسرعَ الحركاتِ الموجودةِ هي الحركةُ اليَومية التي هي حركةُ الفَلَكِ الأعظم؛ فالزمنُ مقدارُ الحركةِ اليومية فيَتقدّر به تلك الحركة أولاً وبالذات، وسائرُ الحركات، ثانياً وبالعَرَض. . .

ويُبْطِلُ كونَ الزمانِ موجوداً مقداراً للحركة ـ على ما ذهب إليه أرسطو ـ وجهان، **الأول**: لو وُجِدَ الزمان على أنه مقدارُ الحركة. . . لكان مقداراً للوجود المُطْلَق، أي أن يَكُون مقداراً لكلّ موجودٍ حتى للواجِب ـ تبارك وتعالى ـ والتالي باطلٌ. أما الملازمةُ فلأنّا ـ كما نعلم بالضرورة ـ أن من الحركاتِ ما هو موجودٌ الآن مع الحوادثِ وكان موجوداً قبلها فيما مضى، وسيوجَد، أي سيبقى موجوداً بَعدها فيما يُسْتقبَل، ولو جاز إنكارُ أحدِهما جاز إنكارُ الآخر أيضاً، وهو باطلٌ قَطْعاً، فوجب الاعترافُ بهما معاً. . .

والوجهُ الثاني: أن الحركَةَ ـ كما مَرّ ـ يقال للكونِ في الوسط، أعني ما بَين المبدإ والمنتهى وهو أي الكونُ، في الوسطِ أمرٌ مستمرٌ من المبدإ إلى المنتَهى، ولو كان الزمانُ مقدارَه فكان ثابتاً مثلَه فلا يكون مقداراً غيرَ قارٍّ. . .

وخامس المذاهب في حَقيقةِ الزمان مذهبُ الأشاعرة، وهو أنه متجَدّدٌ معلومٌ يُقَدّر به متجدِّدٌ مُبْهَمٌ إزالةً لإبهامه، وقد يَتعاكس التقديرُ بين المتَجَدّدات فيُقَدّر تارةً هذا بذاك، وأخرى ذاكَ بهذا، وإنما يتعاكس بحَسَب ما هو متَصَوّرٌ ومعلومٌ للمخاطَب. فإذا قيل ـ مثلاً ـ: «متى جاء زيدٌ؟» يُقال: «عند طلوع الشمسِ» إن كان المخاطَب ـ الذي هو السائلُ ـ مستحضِراً لطلوع الشمسِ ولم يكن مستحضِراً لمَجيء زيد كما دَلّ عليه سؤالُه، ثم إذا قال غيرُه: «متى طَلَعت الشمس؟» يقال: «حين جاءَ زيد» لمَنْ كان مستحضِراً لمجيء زيدٍ دون طلوعها الذي سأل عنه. . . وأنّ الزمان متجدّدٌ معلوم يُقدّر به متجَدِّدٌ مُبْهَم اختَلَف الزمان بالنسبةِ إلى الأقوامِ، فيقدِّرُ كلٌّ واحدٍ منهم المبهمَ بما هو معلومٌ عنده.

الشريف الجرجاني في «شرح المواقف» ص 216 ـ 219

أقسامُ الزمان

والزمانُ يَنْقَسِم ثلاثةَ أقسام: أحدها مقيمٌ ـ وهو الذي يُسَميه النحويون فعلَ

الحال، ثم ماضٍ، ثم آتٍ ـ وهو الذي يُسميه النحويون الفعل المستقبَل.

وقد أكثروا في الخَوضِ في أيها قَبْل، وإنما ذلك للجهلِ بطبائعِ الأشياءِ وحقائقها، وهذا أمرٌ بَيّنٌ وهو أن الحالَ ـ وهو الزمانُ المقيمُ ـ أولُها كلّها، لأن الفعلَ حركةٌ أو سكونٌ يَقعان في مُدّةٍ، فإذا كان زمانُ الفعلِ أولاً لغيرِه من الأزمانِ فالفعلُ الذي فيه أوّلٌ لغيرِه من الأفعالِ ضرورةً.

والزمان المُقيم أوّلُ الأزمنةِ كلِّها لأنه قبلَ أن يوجدَ مقيماً لم يكن موجوداً البَتّة ولا كان شيئاً أصلاً، وما ليس شيئاً فإنما هو عَدَمٌ، فلا وجه للكلام فيه بأكثر من أنه عَدَم ولا شيء، ثم لَمّا وُجِدَ كان ذلك أولَ مراتبه في الحقيقةِ ثم انقضى وصار ماضياً وصَحّ الكلامُ فيه لأنه قد كان ـ حقاً ـ موجوداً. وإنما غَلَط من غَلَط في هذا الباب لوجهين: أحدهما أنه راعَى حالَ نفسِه، فلما وَجَد نفسَه مستقبِلةً للأمور قبل كونها، وللزمانِ قبل حُلولِه وقبلَ مُضِيِّ كلِّ ذلك قَدّر أن الزمانَ المستقبَلَ قبلَ المقيمِ وقبل الماضي، وهذا غلطٌ فاحش وجَهْلٌ شديد لأنه موافِق لنا من حيث لا يَفْهم.

ألا ترى أنَّه إنما جَعَلَ الأولَ في الرتبة كونَه مستقبلاً لما لم يأتِ، وهذا هو الزمانُ المقيمُ على الحقيقة، وفعلُه لذلك هو فعلُ الحالِ لا غيرُه، وهو الذي قلنا فيه إنه أولُ الأزمنةِ والمُقدَّم من الأفعال، ثم جاء ذلك الزمانُ المستقبَل والفعلُ المنتظَرُ معه بعد ذلك. والماضي أشدّ تحقُّقاً من المستقبلَ لأنّ الماضي قد كان موجوداً ومَعنىً صحيحاً يَحْسُن الإخبارُ عنه وتقع الكَميّة عليهِ والكَيفية، والمستقبلُ بخلاف ذلك كلِّه.

واعلم أنّ الموجودَ من هذه الأزمنةِ هو المقيمُ وَحْدَه، والموجودَ من الأفعال هو المسمّى حالاً الذي هو في الزمانِ المقيم، لأن الماضي إنما كان موجوداً وثابتاً وصحيحاً وحقيقةً وشيئاً إذ كان مقيماً، ثم لَمّا انتقل عن رتبةِ كونِه مُقيماً عُدِمَ وبَطَلَ وتلاشى.

والمستقبل إنما يوجِد ويصحُّ ويَثْبُت ويصيرُ حقيقةً وشيئاً إذا صار مُقيماً، وأما قبلَ ذلك فليس شيئاً، وإنما هو عَدَمٌ وباطل. . .

والوجه الثاني: أن الذي لم يُحَقِّق النظرَ لما لم يَقْدِر على إمساك الزمانِ وقتيْن تَفَلّت عليه ضبطُ الزمانِ المقيمِ ولم يَكَدْ يتحقّقْ ذلك لحِسِّه، **فلْيَعلم أنّ الزمانَ لا يَثْبت وإنما هو مُنْقَضٍ أبداً**، شيئاً بعد شيء؛ والزمانُ المقيم هو الآن، فإن قولك «الآن» هو فصلٌ موجودٌ أبداً بين الزمان الماضي والزمانِ الآتي، والآن هو الموجودُ في الحقيقة من الزمانِ أبداً، وما قبلَ الآن فماضٍ وما بعد الآن فمُستقبَل، إلا أن العبارةَ في اللغةِ العربية عن الزمان المُقيم والزمانِ المستقبَل بلفظٍ واحد، وهو في اللغة الأعجمية بصيغتيْن مختلفتين وذلك أوضَح في البيان والإفهام، إلا أن في اللغةِ العربية إذا أردت تخليصَ المستقبل مَحْضاً ورَفْعَ الإشكالِ عنه أدْخَلْتَ عليه السينَ أو سَوْف فقلتَ: سيكون أو سَوف يكون، فَأَتَى المستقبَلُ مجرَّداً مُخَلَّصاً. . . والزمانُ مركَّبٌ من جِرْمٍ ومن كيفيةٍ في سكونه أو حَركته، ومن عدد أجزاءِ سكونِه أو أجزاءِ حَرَكاتِه، فلذلك لم يكن رأساً مع الأربع المَقولاتِ المتقدمات[1].

ابن حزم في «التقريب لحدّ المنطق» ضمن رسائل ابن حزم، 4: 165 ـ 167

الزمانُ والدهرُ المطلَق

أملى عليَّ أبو سليمان (محمد بن طاهر السِّجستاني المَنطقي) فقال:

الدهرُ هو إشارةٌ إلى امتدادِ وجودِ ذاتٍ من الذوات، وهو يَنقسم قسمين: أحدهما مُطلقٌ، والآخر بشرطٍ من قِبَلِ أنّ الذاتَ إما أن تكونَ موجودةً وجودَ إطلاقٍ بالحقيقة من غيرِ أن تقترِن ببدايةٍ ونهاية وإما أن تكونَ متناهية.

(1) يقصد: الجوهر والكمية والكيفية والإضافة، المعدودة كلها من المقولات العشر في المنطق.

فالدهرُ إذا فُهِمَ منه امتدادُ وجودِ ذاتٍ لا ابتداءَ لها ولا انتهاءَ فهو الدهرُ المُطلق، وإذا فُهِمَ منه امتدادُ وجودِ ذاتٍ ذي نهاية يكون الدهرُ الذي بالإضافة والشرطِ، مثالُ ذلك: أنّا نقول إن فلاناً دَهْرَه كان يَفعل كذا وكذا. . . وأما المثالُ على الأولِ بالأطلاق فهو الذي يَرجع منه إلى الذاتِ التي هي أقدمُ الذواتِ وأتمُّها وأمَدّها إلى غير نهايةٍ ومن غير بداية، والزمانُ هو عددُ حركةِ الفلك المَشرقيّ بالتقديم والتأخير.

قال: ومن الناس من قال: إنه مُدَّةٌ تَعُدُّها الحركةُ، وهذا الحَدُّ يوهِمُ أن الحركاتِ كالمكيالِ للمعنى المفهومِ من اسم الدّهرِ، وليس هذا معنى الدهرِ على الحقيقة، فوجودُه إنما هو في عَدَد الحركة، ومعدودُه ليس هو الدهرُ، وإنما هو الحَركةُ.

فالأشياء الحادثة على ضربين: منها ما هو جارٍ معَ الدّهر ويَتعلّق في وجودِه بالذاتِ الأولى، وتلك لا يَلزمها التناهي والقَبْلُ والبَعْدُ التي من قِبَلِ الزمانِ، بل التي من قِبَلِ المعنى الذي يَتعلّقَ بالتصوُّرِ والإضافةِ إلى وجودِ الذاتِ الأولى. والضربُ الثاني الحادثُ في الزمانِ، وهذا محصورٌ بين طرفيْن: بقَبْل وبَعْد، وإذا حُقِّقَ النظرُ فيه رَجَع إلى فعلٍ وانفعال، وبالجملة إلى حركاتٍ من الحركاتِ، إما كونٌ وإما فسادٌ وإما نُقْلةٌ وإما استحالةٌ وإما نُمُوٌّ وإما اضمحلالٌ من غيرِ أن يتعلّقَ بذاتٍ من الذوات.

أبو حيان التوحيدي في «المقابسات» ص 243 ـ 245

الزمان غير ذي وَضْع

وذكر الأوائل أيضاً قسماً آخر لأنواعِ الكَميّة. . . وهي أنها تنقسمُ قسمين: أحدهما لِذي وضعٍ، والآخر لغيرِ ذي وَضع. تفسير ذلك أن قوله: «ذو وَضْع» عبارة عَمّا ثَبَتَ أجزاؤُه، وقوله: «ما ليس ذا وضع» إنما هي عبارةٌ عما لا تَثبُت أجزاؤه.

فالذي تَثْبُتُ أجزاؤه هو **الجِرْمُ والسَّطْحُ والخطّ والمكان**، لأن أجزاءَ كلِّ واحدٍ من هذه ثابتةٌ مع مرورِ العَدد عليها، فإنّك كلّما ذَرَعت المكانَ أو الجِرْم كان ما ذَرَعت منها باقياً ثابتاً مع ما يُستَأنف ذرْعه من باقيهِ، والخطُّ والسطحُ معدودُ الذّرع من عَدّك ذَرعَ الجِرْم الحاملِ لهما.

وأما الذي هو غيرُ ذي وضعٍ فهو **الزمان والعَدَدُ والقَوْل**، فأنك إذا قلت أمسِ أو عَدَدْت ساعاتِ يومِك وَجَدْت كلَّ ما تَعُدُّ من ذلك فانياً ماضياً غيرَ ثابتٍ ولا باقٍ، وهكذا تقضّى الأولُ فالأول من الزمان، وكلُّ ما تَقَضّى منه فهو فانٍ معدومٌ بخلافِ ما ذكرنا قبلُ من بقاءِ أجزاءِ الجِرْم.

ونجد أجزاءَ الزمانِ التي لم تأتِ بعدُ معدومةً بخلافِ جميع أجزاءِ الجِرْم وما طواه العَدَدُ معه من سطوحِه وخطوطه. وأما ما أنتَ فيه من الزمانِ فلا يَثبتُ ثباتاً تَقْدِر على إقراره وإمساكه بوجهٍ من الوجوه، لكنَّه يَثبُت ثم يَنقضي بلا مُهْلَةٍ، وهكذا أبداً، وكذلك أجزاءُ القولِ إذا تكلمتَ من حروفه ونَغَمِه ومعانيه، فإنَّ كل ما تكلّمْتَ به من ذلك فَقَدْ فَنِيَ وعُدِم، وما لم تتكلّم به من ذلك فمعدومٌ لم يَحْدث بعدُ، والذي أنت فيه من كلّ ذلك فلا قُدرةَ لك على إثباته ولا إمساكِه ولا إقرارِه أصلاً بوجهٍ من الوجوه، لكن يَنقضي أولاً فأولاً بلا مُهْلَة.

ابن حزم في «التقريب لحدّ المنطق» ضمن رسائل ابن حزم، 4: 151.

البعد الزماني

. . . كما أن البعدَ المكانيَّ تابعٌ لجسم فالبعدُ الزمانيّ تابعٌ للحَركة، فإنه امتدادُ الحركةِ كما أن ذلك امتداداً لأقطارِ الجسم، وكما أن قيامَ الدليلِ على تناهي أقطارِ الجسم مَنَع من إثباتِ بعْدٍ مكانيّ وراءَه، فقيامُ الدليل على تناهي الحركةِ من طرفيه يَمْنَع من تقدير بعْدٍ زمانيّ وراءَه، وإن كان الوَهْم مُتَشبثاً بخياله وتقديره ولا يَرعوي عنه، ولا فرق بين البعد الزمانيّ الذي تنقسم العبارةُ عنه ـ عند الإضافة ـ

إلى فَوْق وتَحت، فإن جازَ إثباتُ فوق لا فوقَ فوقَه جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقّقٌ إلا خيالاً وهمياً كما في الفوق، وهذا لازمٌ فليُتأمَّلْ، فإنهم اتّفَقوا على أنه ليس وراءَ العالَم لا خلاءٌ ولا مَلَاء.

أبو حامد الغزالي في «تهافتِ الفلاسفة» ص 112

تلازم الحركةِ والزمان

. . . إن تلازمَ الحركةِ والزمانِ صحيحٌ، وإن الزمانَ هو شيءٌ يَفعلهُ الذهنُ في الحركة، لكن الحركةَ ليست تَبْطُلُ ولا الزمان، لأنه ليس يَمتنع وجودُ الزمانِ إلاّ معَ الموجوداتِ التي لا تَقْبل الحركة، وأما وجودُ الموجوداتِ المتحَرّكةِ أو تقديرُ وجودِها فَيَلحقُها الزمانُ ضرورةً، فإنه ليس ههنا إلا موجوداتٌ: موجودٌ يَقْبل الحركةَ، وموجودٌ ليس يَقبل الحركة، وليس يُمكن أنْ ينقلبَ أحدُ الموجودين إلى صاحبِه إلا لو أمْكن أن ينقلِبَ الضروريُّ ممكناً، فلو كانت الحركةُ غيرَ مُمكنةٍ ثم وُجِدَت لوَجب أن تَنقلِب طبيعةُ الموجوداتِ التي لا تقبلُ الحركةَ إلى طبيعةِ التي تَقْبَل الحركةَ، وذلك مُستحيل.

وإنما كان ذلك كذلك لأنّ الحركةَ هي في شيءٍ، ضرورةً، فإن كانت الحركةُ ممكنةً قبل وجودِ العالم فالأشياءُ القابلةُ هي في زَمان، ضرورةً، لأن الحركةَ إنما هي ممكنةٌ فيما يَقْبل السكونَ لا في العَدَم، لأن العدَم ليس فيه إمكانٌ أصلاً، إلا لو أمكن أن يَتحوَّل العدُم وجوداً، ولذلك لا بدّ للحادِث من أن يَتقدّمَه العَدَم، ولا بد أن يقترِنَ عَدَم الحادِث بموضوعٍ يَقبل وجودَ الحادثِ ويرتفع عنه العَدَم كالحالِ في سائر الأَضْداد. .

. . . وأما توهُّم القَبْلِية والبُعْدية في الحركةِ المُحْدَثةِ فشيءٌ موجودٌ في جوهرها، فإنه ليس يُمكن أن تكون حركةٌ محدَثةٌ إلا في زمان، أعني أن يَفضل الزمانُ على ابتدائها، وكذلك لا يمكن أن يُتَصَوَّرَ زمانٌ له طرفٌ ليس هو نهايةً لزمانٍ آخر، إذ كان حَدّ الآن: **أنه الشيءُ الذي هو نهايةٌ للماضِي ومبدأٌ للمستقبَل،**

لأن الآن هو الحاضرُ، والحاضرُ هو وسطٌ، ضرورةً، بين الماضي والمستقبَل، وتَصَوُّر حاضرٍ ليس قبلَه ماضٍ هو مُحال. . .

وبرهانُ أنّ كلَّ حركةٍ مُحدَثةٍ قَبلها زمان: أن كلَّ حادثٍ لا بدّ أن يكونَ معدوماً وليس بِمكِن أن يكونَ في الآن الذي يَصْدُقُ عليه أنه حادثٌ معدوماً، فبقي أن يَصْدُق عليه أنّه معدومٌ في آنٍ آخَرَ غيرِ الآن الذي يَصْدُق عليه فيه أنه وُجِدَ، وبين كلّ آنَيْن زمانٌ، لأنه لا يلي آنٌ آناً كما لا يَلي نقطةً نقطةٌ، وقد تبيّن ذلك في العلوم.

فإذَن قبلَ الآن الذي حَدثت فيه الحركةُ زمانٌ، ضرورةً، لأنه متى تصوَّرْنا آنَيْنِ في الوجودِ حَدث بينهما زمانٌ ولا بدّ.

فالفوقُ لا يُشبِه القَبْلَ ـ كما قيل في هذا القول ـ ولا الآن يُشبه النقطة، ولا الكَمّ ذُو الوضع يُشبه الذي لا وَضْع له. فالذي يُجَوِّزُ وجودَ آنٍ ليس بحاضرٍ أو حاضرٍ ليس قَبْله ماضٍ فهو يَرفع الزمانَ والآنَ بوضعه آناً بهذه الصفةِ، ثم يَضَع زماناً ليس له مبدأٌ، فهذا الوضعُ يُبطِل نفسَه، ولذلك ليس يَصِحُّ أنْ يُنْسَب وجودُ القَبليةِ في كلِّ حادثٍ إلى الوَهْم لأنَّ الذي يَرفع القَبلية يَرْفَع المُحْدَث. . .

وأيضاً ليس يَتْبع الزمانُ الحركةَ على ما تَتبعَ النهايةُ العِظَمَ، لأن النهايةَ تتبع العِظَم من قِبَل أنها موجودةٌ فيه كما يوجد العَرَضُ في موضوعه المتشخِّص بشخصِه والمشارِ إليه بالإشارةِ إلى مَوْضوعه وكونه موجوداً في المكانِ الذي فيه موضوُعه، وليس الأمر كذلك في لزومِ الزمانِ عن الحركة، بل لزومُ الزمان عن الحركةِ أشبهُ شيءٍ بلزوم العَدَدِ عن المعدود، أعني أنه كما لا يَتعيّن العددُ بتعيُّن المعدودِ ولا يَتَكَثَّر بتكثُّره كذلك الأمرُ في الزمانِ مع الحَركات، ولذلك كان الزمانُ واحداً لكلّ حركةٍ ومُتَحَرّك، وموجوداً في كل مكان حتى لو توهّمنا قوماً حُبِسوا منذُ الصِّبا في مَغارةٍ من الأرض لكنّا نقطعُ أن هؤلاءِ يُدرِكون الزمانَ وإن لم يُدركوا شيئاً من الحركاتِ المحسوساتِ التي في العالم، ولذلك ما يَرى أرسطو أن وجودَ الحركاتِ في الزمانِ هي أشبهُ شيءٍ بوجودِ المعدوداتِ في العَدَد، وذلك أن العَدَدَ لا يتكثَّر بتكَثُّر المعدودات، ولا يَتَعَيّنُ له مَوْضعٌ بتعيُّنَ مواضِع المعدودات، ويَرى أن لذلك

كانت خاصَّتُه تقديرَ الحركاتِ وتقديرَ وجودِ الموجوداتِ المتحَرّكة من جهةِ ما هي متحرّكةٌ كما يُقَدّرُ العددُ أعيانَها، ولذلك يقول أرسطو في حَدّ الزمانِ أنّه عَدَد الحركةِ بالمُتَقّدم والمتأخّر الذي فيها. . .

. . . ولو حَدثَ الزمانُ بوجودِ حَركةٍ مُشارٍ إليها ـ أيّ حركةٍ كانت ـ لكان الزمانُ إنما يُدْرَك مع تلك الحركةِ، فهذا يُفْهِم لك أن طبيعةَ الزمانِ أبعدُ شيءٍ من طبيعةِ العِظَم.

ابن رشد في «تهافت التهافت» ص 74 ـ 80

ليس قبل الزمانِ زمان أصلاً

الزمانُ حادثٌ ومَخلوق، ليس قَبْلَه زمانٌ أصلاً، ومعنى قولِنا: «إن الله متقدِّمٌ على العالم والزمان» أنه ـ سبحانه ـ كانَ ولا عالَم (ولا زمان)، ثم كان ومعه عالمٌ (وزمان)[1]. ومفهومُ قولنا: «كان ولا عالَم» وجودُ ذاتِ الباري وعدمُ ذاتِ العالَم فقط، ومفهومُ قولنا: «كان ومعه عالمٌ» وجود الذاتَيْن فقط، فنعني بالتقدّم انفرادَه بالوجود فقط، والعالم كشخصٍ واحد.

ولو قلنا: كان الله ولا عيسى ـ مثلاً ـ ثم كان وعيسى معه لم يتضمَّن اللفظُ إلا وجودَ ذاتٍ وعَدَم ذاتٍ، ثم وجودَ ذاتين، وليس من ضرورةِ ذلك تقديرُ شيءٍ ثالث. وإن كانَ الوَهْم لا يَسْكُن عن تقديرِ شيءٍ ثالث، وهو الزمان، فلا التفات إلى أغاليطِ الأوهام.

أبو حامد الغزالي في «تهافت الفلاسفة» ص 110 ـ 111

تعليقُ ابنِ رشد على كلام الغزالي

وهذا قولٌ مغالطيٌ خبيث، فإنه قد قام البرهانُ أنّ هنا نوعيْن من الوجود:

---

(1) الكلمات المحصورة بين معقوفين واردة في طبعة بويج من كتاب «تهافتِ التهافت».

أحدهما في طبيعةِ الحركة، وهذا لا يَنْفكُّ عن الزمان، والآخر ليس في طبيعةِ الحركة، وهذا أزليٌّ وليس يَتّصف بالزمان.

أما الذي في طبيعة الحركةِ فموجودٌ معلومٌ بالحسِّ والعقل، وأما الذي ليس في طبيعة الحركةِ ولا التغيُّر فقد قام البرهانُ على وجودِه عند كل من يَعترف بأن كلَّ مُتَحرِّكٍ له مُحَرِّكٌ، وكلّ مفعولٍ له فاعل، وأن الأسبابَ المُحَرّكة بعضَها بعضاً لا تَمُرُّ إلى غير نهاية، بل تنتهي إلى سبب أول غير مُتَحرِّكٍ أصلاً، وقام البرهانُ أيضاً علىٰ أن الذي ليس في طبيعةِ الحركةِ هو العِلّةُ في الموجود الذي في طبيعةِ الحركة. وقام أيضاً البرهانُ على أن الموجودَ الذي في طبيعة الحركةِ ليس يَنْفكُّ عن الزمان، وأن الموجودَ الذي ليس في طبيعةِ الحركة ليس يَلْحَقُه الزمان أصلاً، وإذا كان ذلك كذلك فتقدُّم أحدِ الموجودَيْن على الآخرِ ـ أعني الذي ليس يَلْحَقُه الزمان ـ ليس تقدّماً زمانياً ولا تقدّمَ العِلّة على المعلولِ اللذيْن هما من طبيعةِ الموجود المتحرِّك مثل تقدُّم الشخصِ على ظلِّه، ولذلك كلُّ من شَبَّه تقدُّمَ الموجودِ الغيرِ متحرِّكٍ على المُتحرِّك بتقدُّم الموجودين المتحرِكين أحدِهما على الثاني فقد أخطأ، وذلك أن كلَّ موجودين من هذا الجنس هو الذي إذا اعتُبِر أحدُهما بالثاني صَدَق عليه أنه إما أن يكون معاً وإما متقدِّماً عليه بالزمان أو متأخّراً عنه، والذي سلك هذا المَسْلَكَ من الفلاسفة هم المتأَخِّرَة من أهل الإسلام لِقِلَّةِ تحصيلهم لمَذهبِ القدماء.

فإذن تقدُّم أحدِ الموجودين على الآخر هو تقدُّم الوجودِ الذي هو ليس بمتغيِّرٍ ولا في زمان على الوجود المتغيّر الذي في الزمان، وهو نوع آخر من التقدم، وإذا كان ذلك كذلك فلا يَصْدُق على الوجودين لا أنهما معاً ولا أن أحدَهما متقدّمٌ على الآخر. فقول أبي حامد أن تقدُّمَ الباري ـ سبحانه ـ على العالَم ليس تقدُّماً زمانياً، صحيحٌ، لكن ليس يُفهَمُ تأخُّرُ العالمِ عن العلّة، لأن التأخُّر يقابل التقدُّم، والمتقابلان هما في جنسٍ واحد ضرورةً، على ما تَبيّن في العلوم.

فإذا كان التقدُّم ليس زمانياً فالتأخُّر ليس زمانياً، ويَلي ذلك أيضاً الشكُّ المتقدِّم، وهو: كيف يتأخّرُ المعلولُ عن العلّةِ التي استوفت شروطَ الفعل.

وأما الفلاسفةُ فلَمّا وَضعوا الموجودَ المتحرّكَ ليس لكُلّيتِه مبدأٌ لم يَلزمهم هذا الشكّ، وأمكنهم أن يُعطوا جهةَ صدورِ الموجودات الحادثةِ عن موجودٍ قَديم. ومن حجتهم في أن المَوْجودَ المتحرّك ليس له مبدأٌ ولا حادثٌ لكلّيته أنه متى وُضِعَ حادثاً وُضِعَ موجوداً قبل أن يوجد فإن الحدوثَ حركةٌ، والحركةُ ضرورةً، في متحرِّك سواء، وُضِعت الحركةُ في زمانٍ أو في الآن. وأيضاً فإن كلَّ حادِث فهو مُمْكِنُ الحدوثِ قبل أن يَحْدث، وإن كان المتكلّمون يُنازعون في هذا الأصل... والإمكانُ لاحقٌ ضروريٌّ من لواحقِ الموجود المتحرّكِ فيَلْزَم، ضرورةً، إنْ وُضِعَ حادثاً أن يكونَ موجوداً، قبل أن يوجدَ، وهذا كلُّه كلامٌ جَدَليٌّ في هذا الموضع، ولكنه أقنَعُ من كلامِ القَوْم.

ابنُ رشد في «تهافت التهافت» ص 66 ـ 69.

مصادر النصوص

الآمدي، أبو الحسن علي(551 ـ 631هـ)

ـ الإحكام في أصول الأحكام. مطبعة المعارف، القاهرة 1332/1914.

ابن أبي حجة، يوسف (كان حياً عام 615 هـ/ 1218 م).

ـ رعاية الرعية، مخطوطة محفوظة بالخزانة الحسنية بالقصر الملكي في الرباط، رقم 6795.

إخوان الصفا:

ـ رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، دار صادر ودار بيروت (بيروت 1376 هـ/ 1957 م).

الإسفراييني، عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (429 هـ/ 1037 م).

ـ الفرق بين الفرق. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد مكتبة محمد علي صبيح (القاهرة؟).

ابن باجه، أبو بكر محمد بن يحيى التجيبي المعروف بابن الصائغ (533 هـ/ 1138 م).

ـ تدبير المتوحد، تحقيق معن زيادة، دار الفكر (بيروت 1398 هـ/ 1978 م).

ـ رسائل فلسفية لأبي بكر ابن باجة، تحقيق جمال الدين العلوي، دار النشر المغربية بالدار البيضاء، ودار الثقافة (بيروت 1983).

الباقلاّني: أبو بكر بن الطيب (403 هـ/ 1012 م).

- الإنصاف، تحقيق محمد زاهد بن الحسن الكوثري، مؤسسة الخانجي (القاهرة 1382 هـ/ 1963 م).

- التمّهيد، تحقيق محمود محمد الخضيري ومحمد عبد الهادي أبو ريدة، دار الفكر العربي (القاهرة 1366 هـ/ 1947 م).

بدوي، عبد الرحمن.

- رسائل فلسفية للكِنْدي والفارابي وابن باجة وابن عَدِي (تحقيق وتقديم) دار الأندلس (بيروت 1400 هـ/ 1980 م).

- دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1981.

البيروني، أبو الريحان محمد بن أحمد (400 هـ/ 1051 م).

- تحقيق ما للهند من مقولة، عالم الكتب (بيروت 1403 هـ/ 1983 م) الطبعة الثانية.

- الآثار الباقية عن القرون الخالية، مكتبة المُثَنَّى (بغداد) مصورة عن طبعة ساخاو (ليبتسيح 1923).

- كتاب الصيدنة، تحقيق الحكيم محمد سعيد، ود. رانا إحسان مؤسسة همدود الوطنية (كراتشي 1973 م).

- استخراج الأوتار في الدائرة بخواصّ الخط المنحنى فيها، الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة 1965.

- التفهيم في صناعة التنجيم، مخطوطة الخزانة الحسنية بالرباط، رقم 8773، 3466.

- الجماهر في معرفة الجواهر، عالم الكتب، الطبعة الثالثة (بيروت 14 هـ/ 1984 م).

التهانوي، محمد علي الفاروقي (حوالي 1158 هـ/ 1745 م).

- كشّاف مصطلحات الفنون، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة

والطباعة والنشر (القاهرة 1382 هـ/ 1963 م).

ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحَرَّاني (727 هـ/ 1326 م).

ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، كتاب الهلال (القاهرة 1401 هـ/ 1981 م).

ـ الردّ على المنطيين، تقديم سليمان الندوي، المطبعة القيمة (بمباي، الهند 1368 هـ).

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (255 هـ/ 868 م).

ـ كتاب الحيوان. تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، (القاهرة 1384 هـ/ 1964 م).

رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي (القاهرة 1384 هـ/ 1964 م).

الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد الشريف الحسيني (816 هـ/ 1413 م).

ـ كتاب التعريفات، تحقيق غ. فلوجل، صورة منه صادرة عن مكتبة لبنان (بيروت 1969.

ابن جماعة، بدر الدين محمد بن ابراهيم (733 هـ/ 1332 م).

ـ تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام، تحقيق د. فؤاد عبد المنعم أحمد رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية (قطر 1405 هـ/ 1985 م).

ابن جنّي، أبو الفتح عثمان (392 هـ/ 1001 م).

الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الهدى (بيروت) الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

الجواليقي، أبو منصور موهوب بن أحمد (540 هـ/ 1145 م).

ـ المُعَرَّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق د. ف.

عبدالرحيم، دار القلم (دمشق 1410 هـ/ 1990 م).

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبدالله، إمام الحرمين (478 هـ).

- كتاب الاجتهاد، تحقيق د. عبد الحميد أبو نزد، دار القلم، بيروت (1408 هـ/ 1987 م).

ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد (456 هـ/ 1063 م).

- طوقُ الحمامة في الأُلفة والأُلآف، ضمن رسائل ابن حزم تحقيق د. إحسان عباس المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1401 هـ/ 1980 م) الجزء الأول.

- كتاب الأخلاق والسير، تحقيق ندى توميش. اللجنة الدولية لترجمة الروائع (بيروت 1961.

- الفصل في الملل والأهواء والنّحل. تحقيق د. محمد ابراهيم نصر، ود. عبدالرحمن عميرة، شركة مكتبات عكاظ (الرياض 1402 هـ/ 1982 م).

- رسالة مراتب العلوم.

- التقريب لحدّ المنطق.

ابن خاتمة الأنصاري، أبو جعفر أحمد بن علي (770 هـ/ 1368 م).

- تحصيل غرض القاصد في تفصيل المرض الوافد، ضمن كتاب «الطبّ والأطباء في الأندلس الإسلامية» تحقيق محمد العربي الخطابي، دار الغرب الإسلامي (بيروت 1988).

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد (808 هـ/ 1406 م).

- المقدمة، تحقيق د. علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي (القاهرة 1370 هـ/ 1958 م).

الخوارزمي، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن يوسف الكاتب (387 هـ/ 997 م).

- مفاتح العلوم، الطباعة المنيرية (القاهرة 1342).

الخوارزمي، محمد بن موسى (235 هـ/ 850 م).

- كتاب الجَبْر والمقابلة، تحقيق علي مصطفى مشرفة ومحمد مرسي أحمد (القاهرة 1939).

الدينوري، أبو محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة (286 هـ/ 901)

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر (606 هـ/ 1209 م).

- كتاب النَّفس والروح، تحقيق محمد صغير حسن المعصومي، معهد الأبحاث الإسلامية (إسلام آباد 1388 هـ/ 1968 م).

- المطالب العالية في العلم الإلهي، تحقيق د. أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي (بيروت 1407 هـ/ 1987 م).

الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد (402 هـ/ 1011 م).

- الذريعة إلى مكارم الشريعة، دار الكتب العلمية (بيروت 1400 هـ/ 1980 م).

- معجم مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق نديم مرعشلي، دار الكتاب العربي (بيروت 1392 هـ/ 1972 م).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد (595 هـ/ 1198 م).

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1981) الطبعة الثانية.

- تهافت التهافت، نشَره موريس بويج، دار المشرق، (بيروت 1987) الطبعة الثانية.

- الكشف عن مناهج الأدلة، ضمن كتاب «فلسفة ابن رشد» المكتبة المحمودية التجارية (1353 هـ/ 1935 م)، أعادت تصويرها دار العلم للملايين بيروت.

ـ تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د. محمود قاسم؛ الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1982).

ـ كتاب السماع الطبيعي (الجوامع الفلسفية) تحقيق جوزيف بويج، المعهد العربي الأسباني للثقافة (مدريد 1983).

ـ تلخيص كتاب النفس، تحقيق سالبادور غومث نوغاليس، المعهد العربي الأسباني للثقافة (مدريد 1985).

ـ كتاب الكُليات، ضمن كتاب «الطب والأطباء في الأندلس الإسلامية» تحقيق محمد العربي الخطابي. دار الغرب الإسلامي (بيروت 1988).

الزهراوي، أبو القاسم خلف بن عباس (400 هـ/ 1009 م).

ـ التصريف لمن عجز عن التأليف، مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم 134.

السراج الطوسي، أبو نصر.

ـ كتاب اللمع، تحقيق د. عبدالحليم محمود طه باقي سرور؛ دار الكتب الحديثة، بمصر ومكتبة المثنى ببغداد (1380 هـ/ 1960 م).

ابن السِّيد، أبو محمد عبدالله بن محمد البَطليوسي (561 هـ/ 1165 م).

ـ الحدائق في المطالب العالية الفلسفية، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار الفكر (دمشق 1408 هـ/ 1988 م).

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبدالله (428 هـ/ 1037 م).

ـ كتاب النَّجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1405 هـ/ 1985 م).

ـ التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1973).

ـ منطق المشرقيين، تقديم شكري النجار، دار الحداثة (بيروت 1982).

ـ الإشاراة والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دنيا؛ دار المعارف، القاهرة 1957.

ـ رسائل مختلفة، منشورة في كتاب «المذهب التربوي عند ابن سينا من خلال فلسفته العملية» تأليف وتحقيق د. عبد الأمير ز. شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب (بيروت 1988).

السيوطي، جلال الدين أبو زيد عبد الرحمن بن أبي بكر (911 هـ/ 1505 م).

ـ المُزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى ومحمد أبو الفضل إبراهيم ومحمد علي البجاوي. دار إحياء الكتب العربية (القاهرة 1378 هـ/ 1958 م).

الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم (790 هـ/ 1388 م).

ـ الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دَراز، وضبط محمد عبدالله دَراز، دار المعرفة، بيروت، طبعة مصورة بلا تاريخ.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبدالكريم (548 هـ/ 1153 م).

ـ المِلَل والنِّحَل، مؤسسة ناصر للثقافة (بيروت 1981).

ابن صاعد، أبو القاسم صاعد بن أحمد التغلبي الأندلسي (462 هـ/ 1070 م).

ـ طبقات الأمم، تحقيق حياة بوعلوان، دار الطليعة (بيروت 1985).

ابن طُفَيل، أبو بكر محمد بن عبدالملك القيسي (581 عـ/ 1185 م).

ـ حيّ بن يقظان، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1394 هـ/ 1974 م).

ابن طملوس، أبو الحجاج يوسف بن محمد (620 هـ/ 1223 م).

ـ المدخل إلى صناعة المنطق (الجزء الأول) وقف على طبعه ميكائيل أسين بلاصيوس السرقسطي (مدريد 1916).

العامري النيسابوري، أبو الحسن محمد بن يوسف (381 هـ/ 992 م).

ـ الأمد على الأبد، حَقّقه وقدم له E.K. Rowson، منشورات معهد الدراسات الإسلامية بجامعة ماك جيل، مونريال، كندا. دار الكِنْدي (بيروت 1979).

ـ الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق د. أحمد عبد الحميد غراب، دار الكاتب العربي (القاهرة 1387 هـ/ 1967 م).

ـ السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، دراسة وتحقيق د. أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة (القاهرة 1411 هـ/ 1991 م).

ابن عبد ربه، أحمد بن محمد الأندلسي (328 هـ/ 939 م).

ـ العقد الفريد، تحقيق محمد سعيد العِريان. المكتبة التجارية الكبرى؛ القاهرة (1359 هـ/ 1940 م).

العُرضي، مؤيد بن بريك العامري (664 هـ/ 1266 م).

ـ تاريخ علم الهيئة، تحقيق د. جورج صليبا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1990.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبدالله (400 هـ/ 1009 م).

ـ الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1393 هـ/ 1973 م).

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي (505 هـ/ 1111 م).

ـ إحياء علوم الدين، المطبعة العامرة الشرقية (مصر 1326).

ـ معيار العلم، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (القاهرة 1960) الطبعة الثانية.

ـ تهافت الفلاسفة، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر (القاهرة 1972) الطبعة الخامسة.

ـ المنقذ من الضلال، تحقيق د. جميل صليبا، ود. كامل عياد، مطبعة جامعة دمشق، (دمشق 1379 هـ/ 1960 م). الطبعة السادسة.

الفارابي، أبو نصر محمد بن طرخان (339 هـ/ 950 م).

ـ كتاب السياسة المدنية الملَقَّب بمبادىء الموجودات، تحقيق د. فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية (بيروت 1964).

ـ التنبيه على سبيل السعادة، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1405 هـ/ 1985 م).

ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د. ألبير نصري نادر، دار المشرق (بيروت 1973) الطبعة الثالثة.

ـ إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية (القاهرة 1967).

ـ رسالتان فلسفيتان، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1407 هـ/ 1987 م).

ـ التعليقات، تحقيق د. جعفر آل ياسين، دار المناهل (بيروت 1408 هـ/ 1988 م).

القاشاني، كمال الدين عبد الرزاق (القرن الثامن الهجري)

ـ اصطلاحات الصوفية.

القزويني، زكريا بن محمد. (   )

ـ عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات، تحقيق فاروق سعد، دار الآفاق الجديدة (بيروت 1973).

القُشَيْري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن النيسابوري (465هـ/ 1073م).

ـ الرسالة القُشَيْرية، تحقيق د. عبد الحليم محمود، ومحمد بن الشريف. دار الكتب الحديثة (القاهرة 1972).

ابن قيم الجوزية، أبو عبدالله محمد بن أبي بكر الزرعي الدمشقي (751 هـ/ 1350 م).

- الطُرق الحكمية في السياسة الشرعية، قدم له محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الفكر (بيروت؟).

الكاتب، الحسن بن أحمد بن علي.

- كمال أدب الغناء، تحقيق غطاس عبدالملك خشبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (القاهرة 1975).

الكلاباذي، أبو بكر محمد.

- التعرف لمذهب أهل التصوُّف، تحقيق محمود أمين النواوي، (الطبعة الثالثة) المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة (1412 هـ/ 1992).

الكندي، يعقوب بن إسحاق (في حدود 252 هـ/ 866 م).

- رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق د. محمد عبد الهادي أبو ريدة، (القاهرة 1950).

الماواسي، أبو العباس.

- شرح روضة الأزهار، مخطوطة الخزانة الحسنية، رقم 4327.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البصري (450 هـ/ 1058 م).

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق د. أحمد مبارك البغدادي، مكتبة دار ابن قتيبة (الكويت 1409 هـ/ 1989 م).

- تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق محمد هلال السرحان، دار النهضة العربية (بيروت 1401 هـ/ 1981 م).

- أدب الدنيا والدين، دار الكتب العلمية (بيروت 1407 هـ/ 1987 م).

- أعلام النبوة، دار الكتب العلمية (بيروت 1393 هـ/ 1973 م).

مِسْكويه، أبو علي أحمد بن محمد الخازن (421 هـ/ 1030 م).

- تهذيب الأخلاق، تحقيق قسطنطين زريق، الجامعة الأميركية (بيروت 1966).

ـ الحكمة الخالدة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة 1952).

ـ الهوامل والشوامل (بالاشتراك مع أبي حيان التوحيدي)، تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة 1370 هـ/ 1951 م).

ـ الفوز الأصغر، تحقيق د. صالح عضيمة مع ترجمة فرنسية لروجي أرنالديز، الدار العربية للكتاب (تونس 198).

المقدسي، محمد بن أحمد (390 هـ/ 999 م).

ـ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، نصوص اختارها وقدمها غازي طليمات ضمن سلسلة «المختار من التراث العربي»، منشورات وزارة الثقافة (دمشق 1980).

المقدسي، مُطَهّر بن طاهر (507 هـ/ 1113 م).

ـ البدء والتاريخ، اعتنى بنشره كلمان هوار. إرنست لارو (باريس 1916).

مؤلف مجهول:

ـ الشجرة ذات الأكمام الحاوية لأصول الأنغام، تحقيق غطاس عبد الملك خشبة ود. إيزيس فتح الله. الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1983).

ابن النفيس، أبو الحسن علاء الدين بن أحمد القَرْشي (687 هـ/ 1288 م).

ـ شرح تشريح القانون، تحقيق د. سلمان قطاية، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1407 هـ/ 1988 م).

ـ المهذّب في الكحل المجرب، تحقيق د. محمد ظافر الوفائي ود. محمد رواس قلعجي، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الدار البيضاء 1408 هـ/ 1988 م).

الهَجْويري، أبو الحسن علي بن عثمان الجلابي (465 هـ/ 1072 م).

- كشف المحجوب، دراسة وترجمة وتعليق د. إسعاد عبد الهادي قنديل، دار النهضة العربية (بيروت 1980).

ابن الهيثم، أبو علي الحسن البصري (430 هـ/ 1039 م).

- كتاب المناظر، تحقيق عبد الحميد صبره، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت 1983).

- رسائل منسوبة إلى ابن الهيثم ضمن كتاب «رسائل فلسفية للكندي والفارابي وابن باجه وابن عدي» تحقيق د. عبد الرحمن بدوي، دار الأندلس (بيروت 1980).

اليوسي، أبو علي الحسن بن مسعود (1102 هـ/ 1691 م).

- قانون العلوم، المطبعة الحجرية (فاس 1310).

مراجع عامة

أبو ريان، محمد علي.

- تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية (بيروت 1976).

الأعسم، د. عبد الأمير.

- المصطلح الفلسفي عند العرب، الهيئة المصرية العامة للكتاب (القاهرة 1989).

بدوي، عبد الرحمن.

- الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت 1984).

دي بور، ت. ج T.J. De Boer.

- تاريخ الفلسفة في الإسلام، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريده. لجنة التأليف والترجمة والنشر (القاهرة 1357 هـ/ 1938 م).

صليبا، جميل.

ـ تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب اللبناني (بيروت 1973)، الطبعة الثالثة.
ـ المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني (بيروت 1971).

عبد الرازق، علي.
ـ الإسلام وأصول الحكم، (القاهرة 1925).

عبد الرازق، مصطفى.
ـ تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، (القاهرة 1363 هـ/ 1944 م).

غلاَّب، محمد.
ـ المعرفة عند مفكري المسلمين، الدار المصرية للتأليف والترجمة (القاهرة 1966).

الفاخوري، حنا وخليل الجر.
ـ تاريخ الفلسفة العربية، مؤسسة أ. بدران وشركاه (بيروت 1963).

فخري، ماجد.
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمه إلى العربية د. كمال اليازجي، الجامعة الأمريكية (بيروت 1974).
ـ الفكر الأخلاقي العربي، نصوص اختارها وقدم لها د. ماجد فخري.

فروخ، عمر.
ـ تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين (1981 ط 3).

كحالة، عمر رضا.
ـ الفلسفة الإسلامية وملحقاتها، مطبعة الحجاز (دمشق 1394 هـ/ 1974 م).

كوربان، هنري.
ـ تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسن قبيسي، مكتبة الفكر

الجامعي، منشورات عويدات (بيروت ـ باريس 197)، الطبعة الثانية.

مجمع اللغة العربية.

ـ المعجم الفلسفي، الهيأة العامة لشؤون المطابع الأميرية (القاهرة 1399 هـ/ 1979 م).

مرحباً، محمد عبد الرحمن.

ـ من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، منشورات عويدات (بيروت ـ باريس 1981) الطبعة الثانية.

النشار، علي سامي.

ـ نشأة الفكر الإسلامي في الإسلام، مكتبة النهضة المصرية (القاهرة 1954).

اليازجي، كمال، وأنطون غطاس كرم.

ـ أعلام الفلسفة العربية، دار المكشوف (بيروت 1968) الطبعة الثالثة.

يوسف موسى، محمد.

ـ القرآن والفلسفة، دار المعارف بمصر (القاهرة 1966).

ـ بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصور الوسطى، دار المعارف بمصر (القاهرة 1959).

Covbin: Henri.

- Histoire de la philosophie Islamique (Paris 1964).

Gruz: Hernandez, M.

- Filosofia Hispano - Musulamna, (Madrid 1957).

De Libera: Alain.

- Penser au Moyen Age, Seuil (Paris 1991).

Jaspers: Karl,

- Introduction à la philosophie, Plon (Paris 1990).

Fukuyama:

- Francis, the End of History and the last Mar. The Free Press (New York, 1992).

- **Koyré:** Alexandre.

Etudes d'histoire de la pensée philosophique. Gallimard (Paris 1971).

Lalande: A.

A. Vocabulaire technique et critique de la philpsphie. PUF. 13e édition (Paris, 1980).

Nicholson: R.

- MYstics of Islam. (London 1941).

- Studies in Islamic Mysticism, (Cambridge, 1921).

Quadri, G.

- La Philosophie arabe dans L'Europe Médiéval (Paris 1947).

Sharif, M.M.

- History of Muslim Phylosophy (Wiesbaden, 1962).

Watt, W.M.

- Islamic Philosophy and Theology, (Edinburgh, 19620.

الفهـــارس

فهرس آيات القرآن الكريم

رقم الآية — الصفحة

سورة البقرة

سورة آل عمران

سورة النساء

سورة المائدة

سورة الأنعام

سورة الأعراف

سورة الأنفال

سورة الكهف

سورة مريم

سورة طه

سورة الأنبياء

سورة الحج

سورة المؤمنون

سورة النور

سورة العنكبوت

سورة السجدة

سورة الأحزاب

سورة سبأ

سورة فاطر

سورة الصافات

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فُصِّلت

سورة الشورى

سورة الزخرف

سورة الجاثية

سورة الأحقاف

سورة محمد

سورة الحجرات

سـورة الفجـر

سـورة البـلد

سـورة الشمـس

سـورة التيـن

سـورة المجادلـة

فهرس الأحاديث النبوية

فهرس الشعر

مُجمَل فهرس الأبواب والفُصول

4 ـ الحكم والسياسة والدولة 223

5 ـ في الأخلاق والقيم وآداب السلوك والمعاملات 303



دار الغرب الإسلامي

بيروت - لبنان
لصاحبها : الحبيب اللمسي

شارع الصوراتي (المعماري) - الحمراء ، بناية الأسود
تلفون: Tel: 009611-350331 / خلوي: Cellulaire: 009613-638535
فاكس: Fax: 009611-742587 / ص.ب. 113-5787 بيروت ، لبنان
DAR AL-GHARB AL-ISLAMI B.P.:113-5787 Beyrouth, LIBAN

الرقم : 329 / 2000 / 6 / 1998

التنضيد : كومبيو تايب — بيروت

الطباعة : مطبعة منيمنة الحديثة ـ بيروت